ZNAK

MIESIĘCZNIK

52

KRAKÓW

ROK X PAŹDZIERNIK (10) 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

PRENUMERATA

Począwszy od bieżącego numeru cena 1 zeszytu „Znaku" wynosić będzie zł 12.—

Podwyższenie ceny było niestety konieczne zarówno ze względu na wzrost kosztów produkcji jak też na powiększenie objętości (w roku ubiegłym przeciętna objętość zeszytu wynosiła 93 strony, w roku bieżącym — 122 strony). Mamy nadzieję, że obecną objętość „Znaku" będziemy mogli nie tylko utrzymać ale i dalej powiększać.

Prenumerata do końca roku 1958 bez zmiany, zł 10.— miesięcznie
Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

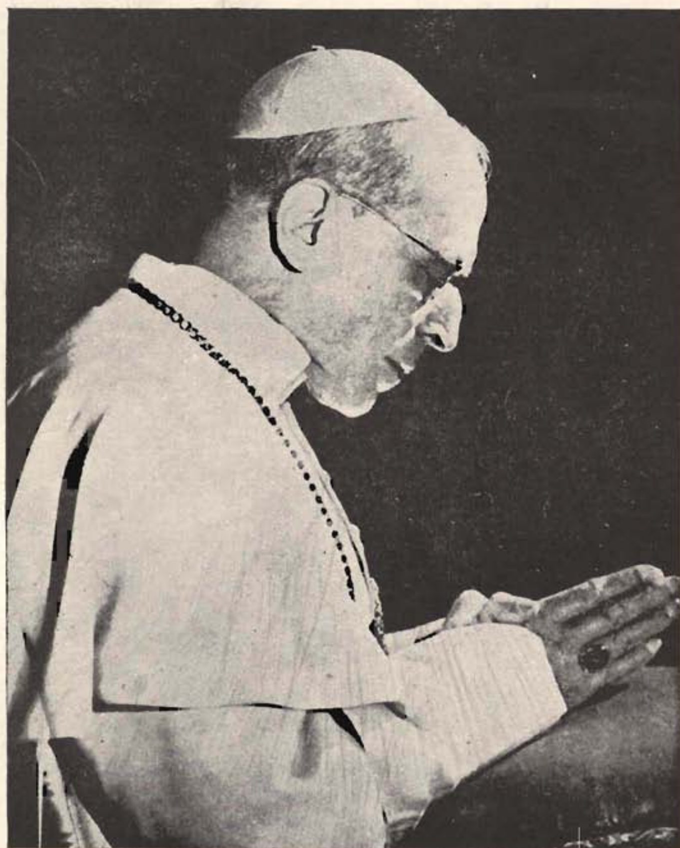
krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie od dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty
Wpłaty na konto Administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-813
Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcela 6, PKO nr 4-6-777
Wpłaty na konto Administracji „Znaku" w Krakowie PKO nr 4-9-813
Prenumerować można również przez PKWZ „Ruch" Warszawa, Wilcza 46. PKO Warszawa nr 1-6-100024.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024 lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-831.

Maszynopis otrzymano 20. VIII. 1958. Druk ukończono w październiku 1958
Format A5 Papier piśm. V kl. 61×86 65 g Ark. druk. 7.50
Zam. 341, 20. VIII. 1958 Nakład 7000+200 egz. S-41

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, Kazimierza W. 95



PIUS XII

2 III 1876 – 9 X 1958

ZNAK MIESIĘCZNIK ROK X – Nr 52 (10)
Październik 1958
KRAKÓW

HANNA MALEWSKA

UWAGI O HISTORII I TERAŹNIEJSZOŚCI

1

Dzisiejszy uniwersytecki fach historyka ma w sobie coś zlekka dwuznacznego. A płynie to z nieokreślonej (mimo że napisano na ten temat biblioteki) i dwuznacznej pozycji samej historii jako nauki.

Wyczuwamy np. potrzebę granicy między faktem — statystycznym lub indywidualnym — a komentarzem, wnioskiem czy konstrukcją. Tę granicę tylko wybitnie inteligentni historycy potrafią, jeśli chcą, ostro zakreślić.

Pragniemy również wiedzieć, czy komentarz lub wniosek jest własnością autora, czy jego poprzedników i jakich? I znów aż za często spotykamy u bardzo nawet metodycznych specjalistów poglądy z powietrza, które się przykleiły do faktów, choć nie są ich częścią — przemykające się z opracowania do opracowania, z podręcznika do podręcznika, bez legitymacji skąd i na jakich podstawach się tam dostały.

Pisarz przetrawiający źródła i prace historyczne zgodnie ze swymi potrzebami, lub bezinteresownie ciekawy amator stwierdza, że z tych samych źródeł (dla pewnych epok bardzo nielicznych) uczeni budują bardzo odmienne całości. „Tyle historii, ilu historyków" — przyzwyczailiśmy się do tego, niemniej jest tu coś niezupełnie w porządku, jeśli historia ma być nauką.

Zadaniem historii nie jest ustalanie socjologicznych lub ekonomicznych praw lecz wszechstronny opis tego, co było. Tak; ale naczelną trudnością i właśnie „dwuznacznością" jest sprawa, że przy największym krytycyzmie i obiektywizmie dobór i zestawienie fak-

tów — to już jest pogląd. A nie ulega chyba wątpliwości, że przez cały okres, kiedy historię sobie przyswajamy (mniej lub więcej), w szkole czy na uniwersytecie, nie zdajemy sobie naprawdę, do głębi sprawy, że to, co było, można opisać w dziesięciu obszernych podręcznikach kompletnie różnych, a nie popełniających przy tym błędów faktycznych; inny jest dobór. Któryś z tych doborów młodzież poznaje, a wszystko, czego w nim nie ma, znika z kulturalnego horyzontu pokolenia.

Trzeba być dojrzałym człowiekiem i rzecz prosta dużo przeczytać poza podręcznikami, sporo też przeżyć, aby zobaczyć historię inaczej. Ale i tu, jak często nasza osobista dojrzałość kłóci się z naszą lekturą. Ile dzieł najsolidniej udokumentowanych, a pozbawionych zwykłego ludzkiego sądu: znajomości ludzi, wyczucia „jak to mogło być", inteligencji, która bogato interpretuje, ale skąpo wyrokuje.

Zawsze w takim wypadku wzdychamy do historyków, którzy nie mieli jeszcze wprawdzie nowoczesnej metody i środków, ale znali życie jako czynni działacze, albo byli świetnymi artystami — nierzadko zaś jednym i drugim (zdarza się to zresztą i dziś, i budzi gorącą naszą wdzięczność).

2

Rzetelny artyzm zdaje się nieodłączną potrzebą historii „tradycyjnej" — to znaczy nie ograniczającej się do statystyk, lecz pracującej na materiale *individuum ineffabile*. A takiej przecież historii niepodobna się wyrzec. Trudno, niech będzie ona niecałkiem nauką, częściowo sztuką, a w największym możliwie stopniu także znajomością życia — jeśli ma być jego przysłowiową „nauczycielką". Esej i ambitna beletrystyka pracują dziś na tym polu nie bez powodzenia. I wyobrażam sobie, że w przyszłości może coraz częściej historyk sumienny i wybredny będzie się wzdragał przed umieszczeniem obok np. tabeli cen, czy organizacji szkolnictwa — zdań w rodzaju: „król Teodoryk kierował pracą rzymskich ministrów" (mówię tu z własnego podwórka), lub odwrotnie: „minister Kasjodor kierował Teodorykiem", gdy źródła nie dają do tego podstaw; takie lub jeszcze śmielsze wartościowania — a spotykamy je dosłownie w każdym kompendium — to rzecz zarówno nienaukowa, jak nieartystyczna. Może natomiast wspomniany historyk napisze esej-rekonstrukcję przypuszczalnego charakteru króla lub ministra, w podobny sposób jak robi to pamiętnikarz lub powieściopisarz, ewokujący żywych ludzi. Esej ma swoje prawa: wolno mu się odwołać nie tylko do

źródeł, lecz do ludzkiego doświadczenia i artystycznej intuicji; nie grozi tutaj brzydkie pomieszanie gatunków i metod.

Dalej idącym a charakterystycznym przykładem sprawy, o której tu mowa, jest najnowszy utwór Thorntona Wildera *The Ides of March*. Głośny pisarz amerykański, który wydaje niewiele, a z zawodu jest wykładowcą uniwersyteckim, historykiem i archeologiem, piętrzy w tej powieści o Cezarze dowolności chronologiczne (o czym zresztą uprzedza); a po to, by najciekawsze osobistości epoki mogły na przestrzeni kilku miesięcy korespondować z sobą — jego piórem. Pomysł powieści w listach nie nowy, ale tu wykorzystany nowocześnie (nawarstwienia czasu, wielostronność spojrzenia, nieobecność komentarza). A przede wszystkim ożywiony osobistym zainteresowaniem autorskim i tą twórczością *ex nihilo*, którą musi być każda rekonstrukcja historyczna, jeśli ma być powieścią, a nie mieszańcem.

Wilder zna na pamięć wszystko, co napisano za czasów Cezara, ale pisze na nowo, po swojemu, „prawdziwiej".

3

To, co lekturze historycznej, czy to z elementem fikcji czy bez, zapewnia trwałą popularność zarówno w krajach anglosaskich jak u nas: więc rozszerzenie życia przez podróż w czasie, zaciekawienie przez eliminację dawnego balastu opisów, konfrontacje ludzkie — to wszystko zakłada potrzebę, coraz bardziej chyba powszechną, rzetelnej prawdy. A więc zaufania do przenikliwości jak i wiedzy autora — jeśli nawet beletrysta, jak Wilder, przesuwa o trzy lata czyjeś małżeństwo, czy czyjąś śmierć, to po to, aby tym wierniej uchwycić *meritum* prawdy dziejowej. Objektywizm musi go łączyć z naukowcem: obiektywizm, który nie żąda chłodu, nie wyłącza mocnego tętna, a nawet je warunkuje: wibrować prawdziwie może struna napięta silnie na dwóch przeciwległych biegunach; rozluźniona brzęka nieczysto, płytko, sentymentalnie. Gdy autor odczuwa i rozumie tylko jedną stronę, nie rozumie żadnej.

To samo zresztą odnosi się do wszelkiej opowieści o ludziach, nie tylko historycznej: trzeba „sympatyzować" — w sensie zrozumienia — z każdą postacią, by wszystkim oddać sprawiedliwość.

Gdy zaś pisarz lgnie przez całe życie, nie tylko dorywczo, do tematów historycznych, jest w tym jak sądzę przede wszystkim potrzeba dystansu i, wbrew pozorom, większej może swobody twórczej, niż przy sądzeniu współczesności — sądzeniu w sensie artystycznym, a więc na tych wspomnianych wyżej „strunach opozycji". Może jest to także dla niego łatwiejsze; łatwość w pisarstwie nieko-

nieczniе jest określeniem dyskryminującym; rzeka toczy się tam, gdzie znajduje otwarty skłon.

Jeśli ambitny pisarz historyczny (mówię o ambicjach beletrystyki dzisiejszej) sprostał zadaniu, czytelnik znajduje historię ludzką i prawdziwą, odległą i bliską, mniej lub więcej egzotyczną, ale zrozumiałą i przejmującą. W jakiś sposób definitywną, artystycznie osądzoną. I stąd właśnie, może w paradoksalny sposób, oświetlającą i sądzącą współczesność. Nawet nie tyle może współczesność szeroko pojętą, co teraźniejszość, dziś, *hic et nunc*.

Oczywiście znamy mnóstwo utworów historycznych, które po prostu zajmują wątkiem i tłem, czasem uczą pewnego wycinka faktów. Są bez wątpienia jakąś pożywką kulturalną, ale zaczytywane namiętnie są też rodzajem eskapizmu. Psychologia wie doskonale, że rola marzeń sięgających w przeszłość czy przyszłość to eskapizm, czyli rodzaj ucieczki, często kompensacja, czyli rodzaj odgrywania się za rzeczywistość, ale rzadko bodziec życiowy — częściej „drenowanie" energii, jak również świadomości, sądu aktualnego.

To co wspomniałam wyżej jako efekt pełnej i ambitnej wizji artysty — to odwrotność eskapizmu: uświadomienie sobie, jak definitywnie wszystko i zawsze rozgrywa się w teraźniejszości, w każdorazowym t u i t e r a z. W jak wielkiej mierze każde najkrótsze „teraz" jest determinujące, a w pewnym punkcie rozstrzygające nieodwołalnie.

Humanistyczne jest życie w teraźniejszości. Zasilonej doświadczeniem, kulturą, a w niej na czołowym miejscu historią, ale realizującej ten spadek i to doświadczenie w każdym krótkim odcinku życia. Skierowanej także w przyszłość, ale bez katastrofalnego złudzenia, że ma się mnóstwo czasu na urzeczywistnienie swego wspaniałego ja, a póki nie ma na to warunków (a nie ma ich prawie nigdy), wystarczy marzyć. Jedyne, co nie może się obejść bez nas, to teraźniejszość. Jedyne też, co jest obowiązkiem, a nie marzeniem. Jakkolwiek nie lubiane jest dzisiaj to słowo obowiązek, jest to przecież inne imię na pełnię, realizację, rzeczywistość. A właśnie z braku r z e c z y w i s t o ś c i chorują dziś ludzie. Tam, gdzie nie ma poczucia rzeczywistości, musi się zjawić poczucie absurdu.

Poza całym uroczym i przejmującym bogactwem przeżyć, tak dobrze znanym każdemu miłośnikowi przeszłości, poza piękną scenerią, a także niewątpliwą gimnastyką myślenia oraz kartoteką doświadczeń społecznych, jest w historii u dna nauka prosta, bardzo surowa i bardzo konieczna. O pograniczu wolności i konieczności. Wolność musi walczyć w każdej chwili, aby to, co dziś nie jest jeszcze koniecznością, jutro się nią nie stało: czy to w porządku zbiorowym czy indywidualnym — bo przecież są autodeterminacje

i nie tylko np. narkomani cierpią na nie. Sprawowanie wolności to wybór, a jego sferą jest teraźniejszość. Jest to nauka życia w pełni każdą godziną.

Przyczym jest rzeczą jasną, że prawdziwi rewolucjoniści dziejów, budowniczowie przyszłości i realizatorowie samych siebie, przeżywali najpełniejsze swoje godziny — myśląc w skupieniu. Bo gorączkowa aktywność kosztem pracy wewnętrznej bywa także formą ucieczki, i jest dziś chyba jej formą najbardziej powszechną.

Historia to z samej definicji nauka o niepowtarzalnych faktach i niepowrotnych godzinach. A najdonioślejsze fakty zewnętrzne przygotowują się w niej przez fakty wewnętrzne.

Hanna Malewska

CYPRIAN NORWID O HISTORII

...Jest-że kto z nas tak szerokich piersi i umysłu tak wyrzuconego silnie w przyszłe, iżby Ludzkość ukochał sercem szczerem i mocą rzeczywistą?!... Nie jak ideolog — ideę bez-serdeczną, bez-bolesną, bez-łzawą, ani jak fanatyk — wyobrażenie bez-żywotne na mózg mu przypadłe tęczy szybą; ale, mówię, ukochał rzeczywiście, w pokorze serca człowieczego, w prostocie jego, w mocy jego — w gotowości zawsze — w łzach poniekąd.

O nie! — niema takiego — albowiem był-już, jest-już, bywa... — bywa promieniami i gwiazdami Łaski w piersiach człowieczych, które właśnie przez to i dla tego ku sobie się mają, jakby one porozrzucane znosząc blaski (o Chrystusie to jest i o siejbie złotych Jego promieni, o odkupieniu Ludzkości jednem słowem). A po tem Ludzkości od-kupieniu, kiedy pierwej skupiana wielkimi ludźmi, i wielkiemi wojny, i wielkiemi była wyprawami w ogół jeden zewnętrznie ogarnięta; a po tem tedy od-kupieniu wewnętrznem przez Chrystusa Pana — cóż jest dalej? —

Owo — nie już o Ludzkość, o ten sakrament, ten akt w wieczności, ten sentyment, ale o rzeczywiste idzie dobro. Owo, mówię, ostatni z Apostołów byłże tylko Ludzkości odkupionej sakramentalnym apostołem? — i nie zwał-że się On (a mówię tu o Pawle Ś.) Apostołem narodów —?

Bo my dla Ludzkości bezpośrednio nie jesteśmy w stanie nic przyczynić — nie możemy żyć, mówię, to jest, produkować bezpośrednio dla tej świętej abstrakcyi — chyba tylko zaprzaniem, tylko umartwieniem, z — bezpłciowieniem, a więc jakby wyjściem za czas i za wszelką produkcyę świata tego. Jeśli tedy idzie o zbawienie Ludzkości nie przez naród (jak to dla jasności znów powtórzę), wedle mnie praca jest niewczesna, a wedle tego, co wczorajsze okazały wypadki, zmarnuje się wiele — nic nie zbawi — bo nie jest uczeń nad mistrza, a Mistrz jest jeden tylko, i Pan jeden, Chrystus Pan. Bo, mówię, Chrystus się przesadzić doskonalszem nie da odkupieniem. Galilaee vicisti!... ...Rasa albo plemię (moralnie rzecz biorąc) jest przeczeniem, jest

odłączeniem, jest negacyą — ona jest, bo się różni, ale siły złączenia pod karą śmierci mieć nie może. Owszem, żyje przeczeniem, potrzebuje wroga, by okazać, że jest jemu przeciwną, że się różni i czemściś cale innem jest.

Lecz skoro się plemiona zejmą w siebie, zespolą — z-miłują w imię powołania, jakie dla Ludzkości ostatecznej kwiatem z siebie mają wyprowadzić — skoro, mówię, łącznie (więc miłośnie) i wewnętrznie (duchowo) się obejmą — skoro rasy, powtarzam, s-krzyżowane, narodu moralną postać wezmą — to już ten, jak osoba, nietylko jest tem, co go różni, ale i co łączy go z drugiemi. Już miłości ruchawość, już żywotny pierwiastek w nim sprawuje.

I dlatego to — roz-pasz naród jaki z niejawnych przeszłego i przyszłego warunków (to jest z dziejów) w ostateczną Ludzkości tryumfującej jawność (jeśli tylko to zdołasz, jeśli ślepy i gruby reakcyi sens cię wpierw nie zetrze), rozwiąż, mówię, tak naród, a zdezorganizujesz naprzód słowo i publicznej jawności sens moralny, jak to o Francyi wpierw mówiłem — a zdezorganizujesz czyn...

...Dasz jeść wszystkim, pić wszystkim na niedługo, ale co życia jest, to zgaśnie — ale twoje wojska z sztandarami ogołoconemi z narodowego blasku pierzchną, a hetmany pójdą w policyanty, z głodnym się ludem znów potykać, a pisarzom i mędrcom piersi weschną, a sztukmistrze nie znajdą, co już począć — I nastąpi znowu rozłamanie, znowu parcyalność, znów niejawność — Intryga.

I powróci historya, ale drogami fatalnemi (jak to zawsze po stracie czasu bywa), a środki, któremiś rozwiązywał, do związania posłużą, lecz fatalnie, jak np. policye tajne i pasporty etc. sławnej, wielkiej Francuskiej Rewolucyi, nową wywołujące rewolucyę i niejedną jeszcze [nowemi] wynalazki.

Nie wyobrażaj sobie, proszę, iż pieniędzy brak nędzy jest powodem — pieniędzy nie brak — życia brak.

I zgody nie brak — życia brak.

Bo rozłamanie i niezgoda i różnice jątrzące tam się zaczynają, gdzie brak życia — pierwej one bogactwem i wzajemną pomocą — której sztucznie niemożna absolutnie, a duchowo niemożna dla braku czasu się doczekać.

Kwiat nie zarzuca korzeniowi, iż ten w ziemi przestawa, ani korzeń na kwiat się obraża, który wyżej purpurę swą rozwiesił, póką̨d życie rośliny i publica salus ich połącza. — Życia więc przestrzegać a nie śmierci — to jest miłość prawdziwa...

...Bo życia pierwsza jest potrzeba, niźli środków do życia — bo odetchnienia — bo powietrza — bo ruchu potrzeba moralnego, a nie tylko kurczeniem się, zaprzaniem i zwijaniem w węzeł dla ciasności położenia trudnego — a nietylko ofiarą i hekatombą dla ludzkości przez śmierć i niebyt, lecz przez byt.

Cyprian Norwid

Fragmenty z utworu pt. *Rasa, naród, ludzkość — i życie* (1849—50?), ogłoszonego pierwszy raz przez Miriama w r. 1933

ADAM RODZIŃSKI

CHRZEŚCIJAŃSKI SENS DZIEJÓW

Każdy rodzaj działalności ludzkiej — obok swej historii — ma swoją teorię, względnie przynajmniej mieć ją może. Ma ją więc kultura materialna i duchowa, literatura i poszczególne sztuki. Zjawia się przeto pytanie: czy teorię swoją ma również zespół tych wydarzeń, które z uwagi na ich doniosłość społeczną nazywamy „historycznymi" i określamy jako „wyznaczniki dziejów"? Pytamy oczywiście o historię jako naukę, a zarazem historię *tout court*. W zakres zainteresowań historyka wchodzi — jak wiadomo — materiał bardzo różnorodny; stąd zrozumiała jest tendencja do odrębnego traktowania poszczególnych dziedzin życia: do konstruowania historii „wojen i królów", historii pojęć filozoficznych i prądów społecznych, historii ustrojów i praw. Ta segregacja wiadomości nie zaspokaja jednak poznawczych ambicyj człowieka, tych mianowicie wyższych, kierujących się ku syntezie, która by uwzględniała w stopniu dostatecznym wzajemną zbieżność rozmaitych, oddalonych nieraz od siebie istotowo procesów i zjawisk, z jakich utkane są dzieje człowieka na ziemi, dzieje jego natury społecznej, dzieje narodów i państw.

I tutaj właśnie rodzi się poruszony wyżej problem: czy to, że pewne fakty posiadają „walor historyczny", stanowi o ich jakimś wewnętrznym pokrewieństwie, na tyle w dodatku bliskim, by można było bez sztucznego naciągania i przykrawania potraktować je całościowo i ująć w jeden wspólny teoretyczny system? Wydaje się, że nie. Historyczna wartość wydarzeń przekazanych przez „dokumenty przeszłości" płynie — pamiętajmy o tym — czasem stąd, że są to wydarzenia symptomatyczne i typowe, czasem zaś — wprost przeciwnie — stąd, że stanowią jakiś wyjątek w normalnym biegu rzeczy. I chyba możemy tylko mówić właśnie o teorii takiej czy innej sztuki „pięknej", względnie „użytkowej", że możemy mówić nawet o ogólnej teorii wytwarzania i o teorii postępowania, wreszcie o teorii życia społecznego — nie możemy mówić natomiast o „ogólnej teorii

wydarzeń historycznych". Oczywiście metodologia nauki historii jest również *sui generis* teorią (rejestrowania mianowicie i opracowywania faktów historycznych), lecz jest to „nauka o nauce", podporządkowana „ogólnej teorii nauk" i — rzecz jasna — nie o nią nam tutaj chodzi.

Zastanówmy się teraz z kolei, czy możliwe jest — a jeśli tak, to w jakim stopniu — czysto filozoficzne ujęcie dziejów ludzkich stanowiących przedmiot historiografii, więc ujęcie ich na poziomie wyższym — czy (jak kto woli) głębszym — niż poziom nauk szczegółowych. Sam fakt, że istnieją rozliczne „historiozofie", o niczym jeszcze nie świadczy w tej materii, jako że mogą one z naukowością nie mieć nic wspólnego.

Przyjrzawszy się uważniej poszczególnym dziełom historycznym zauważymy bez większego trudu, że każdy, nawet możliwie najbardziej obiektywny i beznamiętny opis faktów bazuje tam na jakiejś mniej lub więcej określonej koncepcji rzeczywistości, którą u poszczególnych klasyków historii nie tylko da się wykazać, ale i zanalizować co do wpływu jej na sposób konstruowania przez nich wizji minionych czasów taki a nie inny. Wnosić by stąd należało o możliwości zaistnienia specjalnej gałęzi filozofii, której celem byłaby wprost poprawna flozoficznie interpretacja dziejów ludzkich przez sięgnięcie ku ich ostatecznej (czy pierwszej — jak kto woli —) przyczynie wzorczej, sprawczej i celowej, przez zbadanie ogólnego ich kierunku i ewentualnych prawidłowości rządzących ich rozwojem — oczywiście w kategoriach pojęć możliwie najbardziej podstawowych.[1]

Wydawałoby się więc, że skoro w pewnym sensie możemy mówić o filozofii chrześcijańskiej, możemy równie dobrze mówić o chrześcijańskiej filozofii dziejów. Wystarczy jednak baczniejszy rzut oka na istotę, genezę i losy chrześcijaństwa, by spostrzec, że bez odwołania się wprost do wiary, do prawd objawionych, chrześcijańska

---

[1] Podkreślić tu należy, że naukowość danej filozofii to coś różnego od jej prawdziwości. Wszelkie dochodzenie do filozoficznych konkluzyj w oparciu o uzasadnioną metodę i wyraźnie sprecyzowane aksjomaty, których fałszywość nie jest niewątpliwa — ma prawo do rangi filozofii naukowej, do tego, by odróżniać je od chaotycznego czy nawet skłóconego wewnętrzne „filozofowania". „Nauka" nie jest „prawdą" *ex definitione*, jest ona dążeniem do prawdy, jej poszukiwaniem. Teorie z dziedziny nauk szczegółowych i systemy filozoficzne mogą się starzeć i przechodzić do historii; mimo to — jeśli były sensownie dowodzone — nie przestają być naukowe; czasem odrzucone ze względu na swoją fałszywość, kryją przez długie wieki to, co w nich jest prawdą, zanim stanie się to impulsem do nowych poszukiwań i dalszego postępu wiedzy. Można sobie przeto wyobrazić taką nawet paradoksalną na pozór sytuację, w której jakiś pogląd jedynie prawdziwy stałby przez pewien czas oko w oko z poglądem jedynie naukowym.

interpretacja dziejów ludzkich pozostać musi problemem nie do rozwiązania; co zresztą nie znaczy bynajmniej, by trzeba było wobec tego rezygnować z jej naukowości. Teologia — wstyd przypominać, a jednak czasem trzeba — również jest nauką. Ma swój własny przedmiot i własną metodę zdobywania i sprawdzania wiadomości, jakie go dotyczą. Prawdziwość Objawienia nie jest dla rozumu bezpośrednio oczywista, jest natomiast oczywiście wiarogodna, więc oczywista dopiero przez wiarę. Trzeba wprzód bowiem dobrowolnie uznać, że Bóg coś objawił, by następnie w sposób niejako automatyczny i koniecznościowy osądzić, że skoro objawił, jest to niewątpliwą prawdą. Natomiast to, że Bóg istnieje i że jest Istotą nie mogącą ani mylić się, ani kłamać — da się, jak wiadomo, obronić na terenie czystej filozofii. Można więc — innymi słowy — w wyniku rozumowania czysto filozoficznego dojść do wniosku, że Bóg — Istota ze wszech miar doskonała — faktycznie istnieje, co zaś do samego faktu objawienia, historycznie da się dowieść, że jest on bezsprzecznie wiarygodny. Otóż w zupełności to wystarcza, by fakt ten uznać za kryterium prawdy operatywne w sensie naukowym. Nie od rzeczy będzie tu również przypomnieć, że i historia — jako nauka — przyjmuje pewne fakty bezpośrednio niesprawdzalne wyłącznie na zasadzie ich wiarygodności. Nikt się tym oczywiście nie gorszy, i mało kto ośmieliłby się dzisiaj — po długiej i owocnej dyskusji o metodach i podziale nauk humanistycznych — odmawiać dziełom historycznym z tej właśnie racji cech naukowości.

Z rozważań powyższych wynika, że możliwe jest chrześcijańskie i naukowe zarazem stanowisko w zakresie pogłębionej interpretacji dziejów, mianowicie stanowisko o rdzennie teologicznym charakterze.

*

Rozumienie dziejów ludzkich przez człowieka jest jednym z elementów jego filozoficznej względnie filozoficzno-teologicznej postawy wobec rzeczywistości. W obrębie każdego konsekwentnie wypracowanego poglądu na świat zależy ono przede wszystkim od zespołu założeń najbardziej podstawowo określających przyjętą przezeń koncepcję czasu, życia, człowieka, materii i Boga.

Dla chrześcijanina badającego dno historii pojęcia wyżej wymienione — nawet przy całkiem pobieżnym ich przeglądzie — zabarwić się muszą nieuchronnie treściami zaczerpniętymi z wiary. I tak CZAS nie jest złudzeniem. Jest właściwością bytu stworzonego, trwającego niezależnie od naszego poznania w obiektywnym toku wydarzeń. Nie jest też zamkniętym w sobie, bezcelowym ruchem obra-

cającego się kręgu wieczności, powracaniem wciąż tych samych twarzy. Bóg jest ponad czasem. Dla Niego cokolwiek „będzie" — już jest, jako element wszechrzeczywistości. Syn Boży w czasie stał się człowiekiem i został przybity do krzyża. Historia świata jest przygotowaniem, realizacją i owocowaniem dzieła Odkupienia aż po „ostateczny dzień".

ŻYCIE ludzkie nie jest pasmem bezpodmiotowych doznań, nie jest też przejawem Absolutu. Jest życiem przygodnym, które zaistniało jako aktualizacja jednej z wielu możliwości, lecz istnieć nie przestanie, będąc zapodmiotowane w duszy nieśmiertelnej. Ludzkość od początku wezwana została do życia przekraczającego niepomiernie tę pełnię bytu, na jaką nastawione byłoby jej życie czysto naturalne. Historia jest odpowiedzią jednostek i narodów na to właśnie wezwanie.

CZŁOWIEK jest przede wszystkim osobą, autonomiczną, rozumną jednostką o własnym ostatecznym celu, nadrzędnym wobec wszelkich wytwarzanych i udoskonalanych form wzajemnego współżycia. Celem tym jest miłość uporządkowana, tkwiąca formalnie lub intencjonalnie w każdym prawdziwie ludzkim, szlachetnym, dobrym czynie. Historia jako wiedza — to tragiczne nadążanie ludzkiej świadomości za koszmarem zła, nade wszystko zaś za bogactwem i pięknem dobra, jakie tworzy człowiek.

MATERIA nie jest dziełem szatana, nie jest też zasłoną rzeczywistości, lecz jej elementem stworzonym „pod liczbą i miarą" przez Boga, który ukrył w nim błogosławieństwo: ma być dla człowieka światłem i ciepłem, choć może stać się burzą i ciemnością. Historia jest w tym względzie weryfikacją natchnionych słów Jezusa syna Eleazara: „Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobro i zło; co mu się podoba, będzie mu dane" (*Ekkl.* 15, 18).

BÓG jest Opatrznością bezpośrednio interweniującą w ludzkie losy — sprawiedliwą dla wszystkich, miłosierną dla miłosiernych. Bóg objawił ludzkości siebie i swą wolę przez niewątpliwie wiarygodne fakty. Fakty te mają wobec tego walor historyczny. Historia daje świadectwo dziejom ludzkim nie tylko jako „dziejom grzechu", lecz i jako dziejom woli Bożej i łaski.

Wierzący chrześcijanin — zgodnie z realistycznym charakterem swojej filozofii — zdaje sobie mniej lub więcej jasno sprawę z różnych obiektywnych „sposobów bycia", właściwych dla rzeczy i zjawisk. Trwają więc one aktualnie lub wirtualnie tylko, tj. w swoich skutkach czy przyczynach materialnych lub niematerialnych. Tak też bywają poznawane przez człowieka. Istnieje jednak prawda abso-

lutna, dla której nie ma znaczenia nasz ludzki podział faktów na te „które się stały" i te „które dopiero kiedyś zaistnieją".[2]

Objawienie wiedzy absolutnej udzielone ludzkości przez Boga sięga więc „sponad czasu" zarówno w przeszłość jak w przyszłość dziejów świata. „O ludzie nierozumni i zbyt ociężałej myśli, by móc uwierzyć w to wszystko, co mówili prorocy! Czyż Mesjasz nie musiał znieść tych cierpień i tak dopiero wejść do chwały swojej? A potem poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków tłumaczył im, co odnosiło się w całym Piśmie do jego osoby" (Łuk. 24, 25—27 — tł. ks. S. Kowalskiego). Wyznaczając człowiekowi najszczytniejszy wzór i cel postępowania, wprowadza Objawienie pewien intencjonalny porządek w całokształt ludzkich poczynań, wyjaśniając zaś sens cierpienia i śmierci dostarcza tonów potrzebnych do uzupełnienia i ocalenia harmonii zakłóconej przez grzech świata. Dzieło Odkupienia znajduje się w centrum całej historii i cała przeszłość i przyszłość jest w nim. Tak więc dla chrześcijanina historia nie jest ani chaosem splątanych w gordyjskie węzły wydarzeń, ani drabiną postępu rozpaczliwie opieraną o... chmury[3], ani bezustannie i beznadziejnie wirującą karuzelą wszechrzeczy; jest wyzwalaniem człowieka przez łaskę, jego dojrzewaniem indywidualnym i społecznym do „pełności czasów", pełności Chrystusowej.

Ten chrześcijański, na wskroś religijny sens dziejów spotkał się — jak wiadomo — z niebezpieczeństwem swej sekularyzacji już u samej niemal kolebki Kościoła. Zwalczając fałszywe, superspirytualistyczne tendencje chrześcijańskiej czy raczej pseudochrześcijańskiej gnozy (doketyzm) widzące — pod wpływem parsyzmu —

---

[2] Innymi słowy, wszystkie fakty, razem wzięte, stanowią niezależną od „chwili obecnej" prawdę o rzeczywistości, obojętną wobec wszelkiego przemijania, prawdę, której „koniecznościowość" — wbrew pozorom — łatwa jest do pogodzenia ze swobodnym działaniem osób (te bowiem determinują się do działania same, dzięki właściwemu ich naturze rozumnej uzdolnieniu do samodzielnych decyzyj).

Skoro coś naprawdę mogłem uczynić i naprawdę chciałem, uczyniłem to, inaczej być „nie mogło". Ta właśnie swoista „konieczność" jest *czymś wtórnym w stosunku do mej woli, a przede wszystkim w stosunku do Bożego „fiat" („niech się stanie"). Widząc Siebie widzi Bóg i tę swoją odwieczną a przecież swobodną decyzję. Czyn ludzki zna jako chciany, a więc jakoś „dlatego", że chciany, choć w innym sensie „chciany" przez Niego, w innym przez człowieka.* Wiedza *ta* nie narusza przeto w niczym *ani* własnej woli stworzeń obdarzonych intelektem, *ani Bożej wolności i wszechmocy.*

[3] „Przyjąwszy, że przyjdzie taki czas — pisze słusznie H. Butterfield — gdy Ziemia nie będzie niczym więcej, jak smugą dymu posuwającą sią w pustej przestrzeni wszechświata, przyjąć trzeba zarazem, że ci, którzy wiarę swoją zamknęli ostatecznie w idei postępu, wspinają się jakby na jakąś drabinę, która może wznosić się tak pionowo jak tego sobie życzą, lecz która w rzeczywistości o nic nie zaczepia". Herbert Butterfield, *Christianity and History,* Glasgow 1957.

w materii, a więc i w ciele ludzkim źródło wszelkiego zła, niektórzy pisarze i apologeci chrześcijaństwa (zwłaszcza w w. II i III) komentowali Apokalipsę nazbyt literalnie, wyrażając przekonanie, że całkowite wyzwolenie z więzów moralnego i fizycznego zła nastąpi dla wybranych już tu na ziemi, w doczesności, że „Nowe Jeruzalem", królestwo Boże, królestwo miłości i sprawiedliwości, łaski i pokoju, tryumfować będzie na pewnym etapie dziejów (przez tysiąc lat — stąd nazwa *chiliazm* albo *millenaryzm*). „Wierzymy — pisał Tertulian — w królestwo obiecane nam na ziemi, lecz uprzedzające niebo i w innym stanie: jako Jeruzalem zesłane z niebiosów po powstaniu z martwych w tysiącletnim państwie Bożym..." (*Adv. Marc.* III, 24). W sto lat później — pod koniec „ery prześladowań Kościoła" — podziela tę wiarę Laktancjusz: „Syn Boży, gdy obali niesprawiedliwość i sąd wielki uczyni, a sprawiedliwych od początku żywotem obdarzy, tysiąc lat przebywać będzie między ludźmi i rządzić nimi będzie jak najsprawiedliwiej" (*Inst. Div.* VII, 24, 2).

Schrystianizowane „Sybille" — które znał i cenił m. i. również i Laktancjusz — precyzują bliżej ten szczęśliwy okres dziejów, mający stać się udziałem sprawiedliwych i przypominający w niektórych swych aspektach jakby jakiś powrót utraconego raju czy „złotego wieku" ludzkości (opiewanego przez Wergiliusza w *Georgikach,* przez Owidiusza w *Metamorfozach*): „Ziemia będzie wspólna dla wszystkich, nie będzie ani płotów ani granic... Nie będzie ani ubogich ani bogatych, ani władców ani niewolników, ani wielkich ani małych, ani królów ani panów, lecz wszyscy będą równi" (*Or. Sib.* II, 320—326). „Nastąpi powstanie zmarłych... I bieg Baranka rączy będzie i głos Gołębia da się słyszeć i ślepi widzieć, a niemi mówić będą. I wspólne będzie wszystkim życie i bogactwo, ziemia wszystkim jednakowo przynależeć będzie, nie podzielona murami ani płotami" (*Or. Sib.* VIII, 205—210). Ma to być więc jakby jakaś jedna wielka *koinobioza* zorganizowana przez Boga dla ludzi, którzy powstaną z martwych w stanie natury oczyszczonej z wszelkich deprawujących miłość społeczną rezultatów pierworodnego grzechu, szczęśliwe „miasto światłości", przeciw któremu wystąpią u kresu dziejów złe moce raz jeszcze, by ponieść koniec końców ostateczną klęskę. Nie można oczywiście nie zauważyć w tych nadziejach wyraźnej aluzji do słów Izajasza: „Bo oto ja stwarzam niebiosa nowe i ziemię nową, a nie będą w pamięci rzeczy poprzednie, ani nie przyjdą na myśl... I radować się będę w Jeruzalem i weselić się będę w ludzie moim, i nie będzie w nim słychać więcej głosu płaczu i głosu wołania. Nie będzie tam więcej niemowlęcia dni ani starca, który

by nie wypełnił dni swoich... I pobudują domy i będą mieszkać, i nasadzą winnice i będą jeść owoce ich." (*Iz.* 65 *passim*).

Nie dostrzegali chiliaści, że proroctwo Izajasza wypełniło się już w nowym porządku rzeczy ustanowionym przez Chrystusa. Łaska Chrystusowa przewartościowała świat do gruntu. Chrystus stał się jedyną prawdziwą wartością: bogactwem ubogich, radością smutnych, mieszkaniem bezdomnych, nasyceniem głodnych i spragnionych, młodością chylących się do grobu, życiem umierających i umarłych. Jakże ubogo i kompromitująco nieomal wyglądają w tym świetle nadzieje ojca millenaryzmu, Papiasza, na tysiącletni okres ziemskiej *prosperity* zbawionych, kiedy to „każdy krzew winny mieć będzie dziesięć tysięcy konarów, każdy konar dziesięć tysięcy gałęzi, każda gałąź dziesięć tysięcy latorośli, każda latorośl dziesięć tysięcy gron winnych, każde grono dziesięć tysięcy owoców" (wg Iren. *Adv. haer.* V, 33).

Poglądy chiliastyczne w obrębie Kościoła należą od dawna do przeszłości, nigdy zresztą nie były one przedmiotem powszechnej wiary; utrzymały się jednak na różnych marginesach chrześcijaństwa wypływając w niejednym nieortodoksyjnym jego nurcie, schlebiając kwietystycznym, a zarazem nazbyt karnalistycznym nadziejom na nadejście jakiegoś oczekującego ludzkość jakoby już tu na ziemi „raju". Tęsknoty te uległy z biegiem wieków niejednej przemianie, zanim „uduchowił" je i zlogicyzował na swój sposób największy historiozof epoki romantyzmu, Hegel, którego totalistyczna dialektyka *Weltgeistu* przerodzić się miała z czasem w brunatny „mit XX wieku". Na widownię dziejów wkracza unowocześniony *homo oeconomicus* — bezosobowe widmo, manekin otwierający bramy „nowego, wspaniałego świata" realizowanego przez postęp wyłącznie techniczny.

Postęp ten, postęp w dziedzinie wytwarzania przedmiotów użytkowych, jest oczywiście zjawiskiem bezspornym, stąd bez wielkiej obawy błędu można go przepowiedzieć na przyszłość, łącznie z tą jego prostą konsekwencją, jaką jest powiązanie i uzależnienie wzajemne poszczególnych obszarów świata, prowadzące z kolei do dalszego uściślenia więzi prawnej kształtującej społeczność międzynarodową. Wszystko to nie decyduje jednak w sposób jednoznaczny o typie cywilizacji rodzącej się z ciągłych podsumowań dialogu nie tylko między humanizmem a technokracją, lecz i między nadprzyrodzonym a czysto przyrodzonym widzeniem rzeczywistości. „Zakręt dziejowy", na którym postawił nas fakt dotarcia do tego ognia, jakim okazuje się materia w najgłębszym swoim rdzeniu — jest w każdym razie faktem i to faktem wstrząsającym, który szczególnie dobitnie przypomina ludzkości wezwanie skierowane do niej przez

Stwórcę w „Księdze powtórzonego Prawa": „Wzywam dziś na świadków niebo i ziemię, żem położył przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Obierajcie tedy życie..." (*Deut.* 30, 19). Grożąca jeszcze do niedawna konieczność ograniczenia naturalnego przyrostu ludności w skali światowej ze względu na ograniczoną płodność ziemi — przestała być upiorem przyszłości; Opatrzność otwarła szeroko nowy spichlerz, wręczyła ludziom klucz do nieprzebranych źródeł energii, nieoczekiwanie rozmnożyła chleb. Człowiek ma jednak wolną wolę: może siłę oddaną mu do dyspozycji wprowadzić w pociski śmiercionośne, zamiast spichlerzy pobudować arsenały, a klucze ich przekazać „księciu tego świata".

*

Zarówno Pismo św. jak Tradycja ujmuje dzieje ludzkie w ramy podstawowego konfliktu między dobrem a złem, między królestwem Bożym a księstwem szatana, między Chrystusem a „człowiekiem grzechu" z *Apokalipsy* Janowej. Na peryferiach ortodoksji chrześcijańskiej jawią się i w tym przedmiocie od najdawniejszych czasów brzemienne w skutki błędy i niezrozumienia: „Bóg komuś dobremu i komuś złemu dwa królestwa wydzielił, dając złemu królestwo tego świata z prawem karania nieposłusznych, Dobremu zaś czas przyszły przekazując na wieki. Każdego zaś człowieka wolnym uczynił, aby mógł poświęcić się czemu zechce: czy to doczesnemu złu, czy przyszłemu dobru" — pouczają *Homilie Pseudoklementyńskie* (15, 7), kalecząc i wypaczając naukę *Ewangelii*. Nawet bowiem jeśli w kłamliwej przechwałce szatana wskazującego Chrystusowi „królestwa tego świata" ze słowami: „mnie poddane są i komu chcę, dawam je", było jakieś podobieństwo prawdy — to oświadczenie Chrystusa po zmartwychwstaniu: „dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi" — powinno było zreflektować autora *Pseudoklementyn*. Niestety — skrajne przeciwstawienie „porządku" doczesnego, opartego na krzywdzie i przemocy, porządkowi wiecznemu — pojawiało się (zwłaszcza w czasie prześladowań Kościoła) niejednokrotnie w umysłach chrześcijańskich, wprowadzając je w nastrój niepokoju i gorączkowych adwentystycznych oczekiwań. Sprzyjało to wszelkim próbom przekształcenia Kościoła Powszechnego w szczelnie odizolowaną od „grzesznej" ludzkości sektę „doskonałych" i „uduchowionych", próbom oczywiście nieudanym, które wytwarzały jednak daleko czasem rozchodzące się kręgi nieufności do tego wszystkiego, co było dobre i szlachetne w kulturze starożytnego Rzymu.

Ten uproszczony, „biało-czarny" schemat nie zyskuje oczywiście nigdy aprobaty większości wiernych. Chrześcijanie płacą sumiennie

podatki, szanują władzę, modlą się za cesarza, własną piersią zasłaniają Imperium przed ościennym wrogiem. Kościół Chrystusowy od początku jest katolicki, otwarty na cały świat i wszystkie narody, dla ludzi różnych kultur i ras, ludzi słabych, upadających i znowu dźwigających się do życia w Bogu. Autor pierwszego dzieła o kształceniu chrześcijańskiego charakteru — Klemens z Aleksandrii — pełen jest uznania dla filozofii helleńskiej, a zarazem pełen oburzenia wobec niektórych obyczajów rozprzestrzeniających się w Kościele Bożym. I nie on jeden. Oblubienicę Chrystusową, „czystą i bez skazy", nie plami żaden występek: należymy bowiem do niej nie poprzez nasze grzechy, lecz poprzez wszystko to, co w nas jest dobre, nie wyłączając ciała. Ona jest niepokalana: w Duchu Miłości i Prawdy spełnia cicho i pokornie szczytne wezwanie Oblubieńca, w jakie — na pozór przypadkiem — zbiegają się pierwsze litery imion pierwszych siedmiu papieży: PLACEAS, „podobaj się!" (Petrus, Linus, Anacletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Sixtus) — bo i jakże nie ma się Bogu podobać Stolica mądrości, Ucieczka grzeszników, Pocieszycielka strapionych i ubogich?

W miarę jak oddala się od ludzkości w czasie Chrystus historyczny, zbliża się ona do historycznej pełni Kościoła, na którego od wieków patrzy, którego słyszy i dotyka tak, jak Apostołowie i pierwsi uczniowie widzieli, słuchali i dotykali Mistrza. Dostojna Matka wiernych, *Ecclesia Christi*, jest dziś tą samą, która zrodziła się w dniu Zielonych Świątek, tą samą, która w jednej z wizyj Hermasa tak mówi: „Posłuchajcie mię dzieci: wychowałam was w wielkiej skromności, niewinności i świątobliwości, dzięki miłosierdziu Boga, który zesłał na was sprawiedliwość... Niech pokój panuje między wami, abym ja także mogła stanąć radosna przed Jego obliczem, żeby zdać o was wszystkich sprawę..." (*Vis.* III, 9, 1).

Tak właśnie pojęty Kościół reprezentuje według św. Augustyna „Państwo Boże" na ziemi. „Dwa rodzaje życia tworzą jakby dwa państwa: ziemskie, wznoszone miłością samego siebie posuwającą się aż do pogardzenia Bogiem — i niebieskie, wznoszone miłością ku Bogu aż do wzgardzenia samym sobą" (*De Civ. Dei* XIV, 28). Przeciwstawiając się manicheizmowi zwalcza św. Augustyn ostro i skutecznie koncepcję dwu absolutów — dobrego i złego, a wraz z nią blednie również wyrosła na peryferiach chrześcijaństwa ponura wizja Szatana jako władcy świata (*kosmokratora*). Gasną obawy, umacnia się powszechna zresztą wiara, że „Ten, który podobnie jak jest nie zmieniającym się Stwórcą zmiennych rzeczy, jest i niezmiennym ich Władcą, kieruje wszystkimi zdarzeniami w swojej Opatrzności, aż ukończone zostanie piękno całego toku dziejów, których współelementem są Jego zrządzenia dostosowane do każdego

wieku — niby wspaniała pieśń niewymownie mądrego mistrza śpiewu..." (*Ep.* 138, 5).

„Wy we mnie, a ja w was": w taki to właśnie, mistyczny sposób — związany jak najściślej z Eucharystią — realizuje się obietnica zawarta w proroczym imieniu Zbawiciela: Emmanuel — „Bóg z nami". Chrystus z całą swoją historią i całą swoją chwałą staje się Gościem ludzkich serc — i dzięki temu dzieje powszechne ujawniają swój najgłębszy sens nie tylko w dziejach Kościoła, ale i w naszych osobistych losach. Zrozumienie tego, „co to się naprawdę dzieje", nie jest jednak możliwe bez ducha głębokiej pokory. Bóg bowiem wybiera kogo chce i kiedy zechce i z „dziejów" przenosi w „historię": „Było wiele wdów w Izraelu za dni Eliaszowych... ale do żadnej z nich Eliasz nie został posłany, jeno do Sarepty Sydońskiej, do niewiasty, która była wdową. I wielu trędowatych było w Izraelu za czasów Elizeusza proroka, a żaden z nich nie został oczyszczony, jeno Naaman Syryjczyk" (Łk. 4, 25—27). Historia stawia swe stopy w pewnych tylko miejscach, jej płaszcz natomiast, płaszcz dziejów, szeroki jest jak świat. I dopiero tak integralnie pojęta historia przestaje być „lewą stroną haftu", pełną krzyżujących się nici, chaosem niepowiązanych pozornie wydarzeń. „Znalazła swoje centrum we Wcieleniu, z którego czerpie znaczenie i ład. Ludzkość z tego centrum oglądana tworzy pewną organiczną całość. Wieczność wkroczyła w czas i odtąd to, co jednostkowe i przemijające, nabiera doniosłości wiecznej. Zamknięte koło czasu zostało rozłamane i z niebiosów ku ziemi spuszczona została drabina, po której szczeblach wstępując, ród ludzki wyrwać się może z »kręgu udręczenia« rzucającego cień na grecką i indyjską myśl filozoficzną i postępować wzwyż w nowości życia w świat nowy".[4] Jest to w istocie rzeczy nie tylko jedyna ucieczka przed rozpaczliwą wizją wiecznego powrotu wszechrzeczy, ale i ratunek jedyny przed tyranią tego postępu, który miałby polegać na ujarzmianiu przez nas natury wszędzie, byle tylko nie w nas samych i który — jak to słusznie pisze Guardini — wydobywa wprawdzie człowieka z mroków pierwotnej dżungli, lecz przenosi go zarazem w stokroć ciemniejszą i niebezpieczniejszą dżunglę „kultury" — dżunglę, którą sam człowiek zasiał i rozplenił, a która mimo to — czy raczej dlatego właśnie — okazuje się koniec końców bardziej niż tamta splątana i nieludzka.[5] Lecz obok takiej „kultury" i jej pożałowania godnych *traegerów* trwa i rozwija się we wszystkich cywilizacjach świata kultura prawdziwa, będąca niczym innym jak trudzeniem się wszystkich ludzi

[4] Christopher Dawson, *The Dynamics of World History*. London 1957, s. 256.
[5] *The End of the Modern World*, s. 111/112.

szlachetnych, ludzi dobrej woli, nad możliwie integralną i uniwersalną poprawą ludzkiego losu. Właściwy kierunek tej drogi i tego wysiłku nie może jednak nie być uzależniony od zdobycia możliwie pełnej i możliwie wszechstronnej prawdy o człowieku, również o człowieku w dziejach.

Tak więc, jakkolwiek boski sens dziejów istnieje odwiecznie, ich sens ludzki zależy również od nas samych. „Ostateczna interpretacja dziejów ludzkich — pisze Butterfield — stanowi najbardziej suwerenną decyzję z tych, jakie podjąć jesteśmy w stanie i każdy z nas uczynić to musi sam ze siebie... Jest to bowiem decyzja o naszej religii, o całej naszej postawie wobec rzeczywistości, o tym, czemu chcemy poświęcić nasze życie. To zaś związane jest najściślej z wyborem roli, jaką sami zamierzamy odegrać w tym prawdziwym dramacie, jakim jest historia".

Adam Rodziński

MARZENA POLLAKÓWNA

CHRZEŚCIJAŃSTWO I HISTORIA

W ostatnich latach zdążyliśmy się już przyzwyczaić do tego, że tak często stawia się problem znaczenia historii i że ustawicznie powtarza się pytanie, czy istnieje historia obiektywna, czy nie. Zwykle po przytoczeniu argumentów za i przeciw, znalazłszy w każdej syntezie braki w postaci pominiętych i zlekceważonych czy przeciwnie — przecenionych i wyolbrzymionych faktów, zamykamy znakiem zapytania nierozwiązalny krąg. Gdyby o sensie wydarzeń próbował pisać Niemiec albo Rosjanin, nie uważalibyśmy tego może za rzecz dziwną: Spengler czy M. Bierdiajew zrośli się w naszych pojęciach z tą dziedziną interesującą, lecz mglistą. Musi jednak budzić zastanowienie fakt podjęcia takiego tematu przez reprezentanta kraju znanego z empirycznego myślenia, gdzie zajmowanie się wszelką teorią oderwaną od konkretu jest niepopularne i gdzie monumentalne dzieło profesora Toynbee traktowane jest w kręgu ludzi nauki co najmniej z ostrożnością, a w każdym razie bez entuzjazmu. To właśnie Anglik — Herbert Butterfield, jest autorem kilku prac poświęconych ogólnym rozważaniom nad historią: *Christianity and History* (1949), *History and Human Relations* (1951), *Christianity in European History* (1951, 1952). Czy podjęcie przez niego ogólnych rozważań oznacza zerwanie z tradycją naukową jego kraju i wejście na pozycje budzące tyle wątpliwości, czy też angielski profesor wiąże tematy uznawane za teoretyczne z samą istotą konkretnego życia?

Rozważania jego powstały jako cykle wykładów, później opublikowanych. Mają charakter esejów poświęconych rozwiązaniu zagadnień, jakie stoją przed dzisiejszym uczonym-historykiem. Dalsze publikacje Butterfielda przynoszą rozbudowę tematu, poruszają nowe aspekty, nie zmieniając jednak niczego w samej konstrukcji myśli. [1] Pytania, jakie autor stawia, to kwestie kluczowe, budzące spory i domagające się odpowiedzi.

---

[1] Dlatego też ograniczamy się tu do pierwszej publikacji z tego cyklu, tj. do *Christianity and History*.

1. Jaki jest stosunek nauki historycznej do życia? Zagadnienie tu rozważone zamyka się we wnioskach o charakterze metodologicznym, dotyczących granic nauki historii. Jest faktem znanym powszechnie, że tezy historyków budziły często głośny rezonans i mogły nabrać wielkiej siły, wpływając na bezpośrednie działania. Czy za to odpowiedzialna jest historia naukowa? Aby na to odpowiedzieć, trzeba sobie najpierw uświadomić, że zawsze istnieje możliwość nadużyć i wykorzystania osiągnięć nauki w różnych celach. Istnieje możliwość nadużyć zarówno ze strony historyka przekraczającego swoje kompetencje, jak i ze strony tych, którzy tezy historii przekształcają dowolnie dla doraźnych celów. Nie można jednak brać za złe np. literaturze, że często czerpie swą osnowę z historii i przekształca jej oblicze wplatając wątki wyimaginowane. Natomiast historyk nie może poddać się fantazji i nie wolno mu — na wzór romantycznych swych poprzedników — malować pełnego obrazu przeszłości, którą poznał tylko w fragmentach. Hiperkrytycyzm i sceptyczne wstrzymywanie się od wszelkich dalej idących interpretacji, charakterystyczne w drugiej połowie XIX wieku, są też krańcowością. Prawdziwa historia naukowa musi znaleźć sobie miejsce w pośrodku i nie może ani wybiegać fantazją tam, gdzie brak materiałów, ani też materiałom posiadanym — odbierać wszelkiej mocy dowodowej. Zdaniem Butterfielda historia naukowa, nazywana przez niego „akademicką", pozostaje w granicach faktów, w granicach zakreślonych pytaniem „jak". Jej wykroczenia poza ten zakres, wywołujące zawsze oddźwięk w postaci hiperkrytycyzmu, powodowane są przez ludzi „głodnych" odpowiedzi wyjaśniającej więcej, rzutującej na sens całości wydarzeń, ludzi wychowanych w jałowej atmosferze XIX wieku. Ten głód nie daje jednak żadnych uprawnień historii. Odpowiedź nie jest jej funkcją. Całością spraw ludzkich zajmować się może poeta, prorok(!), naukowo zajmuje się tym filozof i teolog. Historyk próbujący odpowiedzieć na pytanie o sens wydarzeń — przechodzi na ich pozycje i w rezultacie wnosi do historii interpretację z zewnątrz. Będzie to zawsze wyjście poza ramy historii, zmieszanie jej z religią lub „czymś, co jest jej ekwiwalentem". Czy historyk może jednak zrezygnować z pytania? Na to Butterfield odpowiada, że jako człowiek pytanie to rozwiązać musi, bo od tego zależy jego postawa życiowa, jego droga i jego rola, ta, którą sam odegra w dramacie toczących się wydarzeń. Ale historia jako nauka pytania tego nie stawia i nie ma możności odpowiedzieć na nie.

2. Jakie jest miejsce człowieka w historii? W traktowaniu osoby ludzkiej obserwujemy w historii i naukach jej pokrewnych wahanie

pomiędzy dwiema skrajnościami. Żeby jasno pokazać problem, warto skupić się nad porównaniem historii i prehistorii.[2] Dla klasycznej historii źródeł pisanych najważniejszy był zawsze człowiek. Natomiast przedmiotem prehistorii jest społeczeństwo. Jednostka znika tu w grupie społecznej, tworzącej organizm zbiorowy wciągnięty w system konieczności. Dodajmy, że dzieje się tak w znacznej mierze dlatego, ponieważ materiał, jakim rozporządza prehistoria (sc· archeologia), to pozostałości kultury materialnej, z natury swojej obijające klimat życia materialnego minionych społeczeństw. Obserwacji wymyka się to, co indywidualne. Podstawą porównania i wniosków może być tylko to, co daje regułę, a nie jest odchyleniem od niej. Kilka odchyleń podobnych daje już znowu regułę. Przedmiot oderwany, bez analogii, jest nieczytelny. Ponieważ tak się te sprawy przedstawiają profesor Butterfield słusznie stwierdza, że ci którzy nauczyli się patrzeć na dzieje ludzkości oczami archeologa, domagają się „kontynuacji" tego spojrzenia w dziedzinie nazywanej zwykle historią. Domagają się, by miała tę samą strukturę, by badała społeczeństwo jako organizm, czy wręcz mechanizm. Rezultatem tego jest schematyzacja, co więcej — depersonalizacja historii. Zdaniem Butterfielda powinien tu zachodzić proces o 180° różny: nie depersonalizacja historii, ale personalizacja prehistorii. W jakim stopniu postulat ten dałby się zrealizować, trudno na to odpowiedzieć może od razu. Jest jednak rzeczą niewątpliwą, że postulat ten, stawiając problem roli osoby ludzkiej, chroniłby w każdym razie od schematów tworzonych nie w oparciu o rzeczywistość, ale na podstawie właściwości materiału zachowanego, mówiącego tylko o pewnych aspektach rzeczywistości minionej.

Drugim krańcem wypaczającym rzeczywistą sytuację osoby ludzkiej jest wyniesienie jednostki ponad wszystko i przypisywanie jej absolutnie decydującej roli. W ten sposób można by próbować sprowadzić całą historię do gry ludzkich interesów, takich czy innych, i w konsekwencji tłumaczyć np. proces barbaryzacji kultury tylko z płaszczyzny moralności, dodajmy — indywidualnej. Tymczasem trzeba umieć widzieć uwarunkowania: sytuacje, które wywierają taki napór na wolę jednostek, że zniewalają je do czynów.

Wniosek stąd taki, że przy obserwacji społeczeństwa i faktów społecznych, które układają się w linie regularne, nie można stracić

---

[2] Terminy te są użyte przez Butterfielda zgodnie z angielską tradycją: historia *sensu stricto* zajmuje się dziejami człowieka na podstawie źródeł pisanych (w Anglii po dziś dzień ulubionym sposobem ujmowania historii jest wychodzenie od wybitnych postaci); prehistoria to ta dyscyplina, która uzupełnia historię tam, gdzie brak źródeł pisanych. U nas przyjęto ostatnio dla określenia dyscypliny badającej przeszłość poprzez pozostałości materialne — termin „archeologia".

z oczu osoby, ani też pominąć kontekstu warunków — śledząc działanie jednostki, która posiada rozum i wolę.

Jaka jest prawda o osobie ludzkiej? Jak ocenić jej działanie? Na te pytania historyk odpowiedzieć nie może. To są kwestie, które tworzą koncepcję człowieka. Historyk pokazuje fakty, fakty świadczące o zepsuciu czegoś w naturze ludzkiej, pokazuje — jak to określa Butterfield — jej grzeszność. By wytłumaczyć te zjawiska, historyk musi szukać pomocy teologa. Profesor Butterfield sądzi, że błędne jest stanowisko tych, którzy sądzą, że nie będąc chrześcijanami — nie mają założeń. Takie stanowisko nie istnieje. Zbadanie i uświadomienie sobie własnych założeń jest zatem sprawą zasadniczą.

3. Czy istnieje sąd nad historią? Stosunek do zagadnienia sądów wypowiadanych nad historią może przybierać dwie krańcowe formy. Pierwszą byłaby postawa, która osądza wydarzenia, wartościując je według schematu: powodzenie wyraża sprzyjanie Boga, klęska równa się karze. Drugi kraniec — to wstrzymywanie się od sądu w ogóle: wszelkie zło staje wtedy poza oceną moralną. Historyk praktyczny jako historyk nie ma jednak prawa do osądu w sensie oceny wartości wydarzeń w kategoriach bezwzględnych. Może mieć tylko osobiste przekonanie, oparte o własny światopogląd. Osąd, czyli ocena wartości wydarzeń, jest funkcją światopoglądu. Postawę wobec tej kwestii Butterfield charakteryzuje z pozycji chrześcijaństwa. Sąd bezwzględny, prawdziwy znajduje się ponad nami — w mocy Boga. Przedmiotem tego sądu nie są systemy czy cywilizacje, ale człowiek. On odpowiada za historię. Architektura całości historii ma służyć chwale Boga — to jest cel ostateczny i zarazem miara tego ponadludzkiego sądu.

4, 5. Następne dwie kwestie wiążą się bezpośrednio z szukaniem sensu w historii. Skąd się biorą kataklizmy i katastrofy w historii? Co przede wszystkim stanowi o rozwoju rzeczywistości? By znaleźć odpowiedź na to pytanie, trzeba stosować odpowiednie środki. Dlatego też Butterfied formułuje najpierw postulaty natury metodologicznej. Jeżeli chcemy zrozumieć dzisiejsze konflikty, musimy przeprowadzić studium na długich odcinkach historii, obserwując drogę danego problemu. Szczególnie ważne jest studium świata starożytnego; operując długą serią wieków, daje ono doświadczenie, a ponieważ jest to okres odległy, widzimy go znacznie wyraziściej w jego przyczynach i skutkach niż np. w. XIX bezpośrednio nas warunkujący, zbyt bliski, by mógł się wyraźnie zarysować. Nacisk położyć trzeba na widzenie możliwie całej historii; — nie należy ulegać sugestiom płynącym z postawienia problemów przez naukowców-specjalistów. Pytanie o sens historii posiada już w dziejach nauki wiele rozwiązań

układających się w rozmaite schematy; wystarczy przytoczyć tylko koncepcję feniksa powstającego z popiołów, czyli koncepcję odrodzenia, lub też — dwutaktowy ruch *challenge and response*, sformułowany przez Toynbee'go. Butterfield kładzie jednak granicę między tymi koncepcjami a nauką historii: historia daje tylko obraz czynników pracujących w świecie, musi pokazać, jak wyglądała dana rzeczywistość. Historyk tę rzeczywistość musi zrozumieć. Szukanie natomiast sensu związane jest nieodwołalnie z postawą przyjętą skądinąd.

Zdaniem Butterfielda musimy uznać, że pierwsze miejsce w stanowieniu o rzeczywistości ma Opatrzność. Nie ma na to żadnej rady: ktoś poza nami trzyma wszystkie nici w ręku, a sam postęp, który miałby wszystko tłumaczyć, nie jest niczym innym, jak dziełem Opatrzności. Ludzie nie mogą stanowić o tym, czy historia ma się poruszać jakby wstępowała po drabinie, czy po spiralnych schodach, czy też ma rosnąć jak rosnąca roślina. Mogą tylko stwierdzić, że rzeczywistość jest taka i taka. Że istnieje to, co nazywamy postępem. Angielski profesor wyłącza możliwość tłumaczenia historii bez Boga, jako zasadniczego argumentu, i nie znajduje takiego systemu, który by rzeczywiście przeszkodził historykowi wierzyć, że sprawcą historii jest Bóg. Pogląd ten łączy się jednak najściślej z osobistym doświadczeniem: człowiek, który w swym własnym życiu nie odnalazł działania Boga — nie może go odnaleźć w dziejach. Jeżeli przyjmiemy to działanie jako założenie w naszym spojrzeniu na historię, stosunek nasz do świata zostanie uporządkowany: nie jesteśmy samodzielnymi twórcami historii, ale występujemy we współdziałaniu z Opatrznością. Ona ma ostatnie słowo w sprawie rezultatów naszych działań. Ci, którzy takie założenia odrzucają, muszą w konsekwencji zastąpić je innymi. Możemy stąd obserwować kolejne formy tych założeń i całą ich ewolucję. Trzeba to sobie uświadomić: „Wiara w Boga — tak, czy nie?" — od tego zależy interpretacja świata i historii.

6. Określiwszy swoją osobistą postawę wobec rzeczywistości, historyk angielski poświęca uwagę zagadnieniu chrześcijaństwa jako religii historycznej. Centralnym wydarzeniem historii jest niewątpliwie okres życia Chrystusa na ziemi. Siłą chrześcijaństwa jest jego historyczność, której nauka zaprzeczyć nie może. Niemniej historyk, który przyjmuje chrześcijański punkt widzenia, nie może poddać mu swej dyscypliny. Historia akademicka, naukowa, to ta, której wyniki są ważne dla ludzi różnych przekonań.

7. Wyrzucenie religii poza nawias życia naukowca wydaje się Butterfieldowi dzisiaj już nieaktualne, ponieważ fatalnie pomieszało kompetencje dyscyplin. Chrześcijaństwo, jego zdaniem, pozostaje

w prostym stosunku do historii: jeżeli chrześcijanin realizuje zasady swej religii, staje się człowiekiem prostolinijnym i zarazem zdolnym do ujrzenia prawdziwego sensu dziejów. Religia, dając wiarę w Boga, stwarza większe warunki dla elastyczności umysłu: u Boga wszystko jest możliwe. W rezultacie zatem religia wyzwala od krępujących zasad bezpośrednich, stworzonych przez systemy ludzkie. Właśnie postawa religijna wbrew XVIII i XIX wiekowi, daje tę wartość, o którą te wieki walczyły, schodząc na bezdroża subiektywizmu i relatywizmu, dla której religię odrzuciły jako krępującą ramę. Wartością tą jest wolność.



Kim jest Herbert Butterfield? Urodzony w r. 1900, obecny Master of Peterhouse w Cambridge (tzn. rektor najstarszego z tamtejszych kolegiów), profesor historii nowożytnej, autor prac dotyczących okresu napoleońskiego oraz angielskiej historiografii, twórca szkoły historycznej w tym ostatnim zakresie. Jest metodystą. Jego eseje to myśli historyka-praktyka, który obserwuje rzeczywistość, stawia pytania i wyciąga wnioski. Anglicy nie lubią teorii i profesor z Cambridge tej postawy nie łamie: nie znajdziemy w jego wypowiedziach słowa „metodologia" czy utartych terminów filozoficznych. Nie ma w nich też próby ustawienia własnego poglądu w stosunku do innych. Jedynym kierunkiem do którego profesor przyznaje się otwarcie i konsekwentnie, jest chrześcijaństwo; znalazł w nim oparcie i kryteria takiego rozwiązywania problemów, które jest zgodne z obserwacją rzeczywistości. W ten sposób książka jego, zakwalifikowana nawet przez angielskich bibliografów do działu „filozofii historii", jest w gruncie rzeczy książką niepodobną do innych z tego zakresu. Wyrasta z praktyki, eksperymentu, doświadczenia osobistego i refleksji nad wielkimi zmianami przeżywanymi przez świat.

Wnioski, do których doszedł profesor Butterfield, można podsumować następująco:

a) postulat zachowania porządku metodologicznego pomiędzy nauką historyczną a filozofią czy teologią (= granice nauki historii);

b) postulat realizmu w patrzeniu na dzieje, oddanie osobie ludzkiej należnego jej miejsca (= filozofia wspomaga historię);

c) uznanie w Opatrzności klucza do zagadki sensu dziejów (zadanie teologii);

d) uznanie w religii jedynej ramy, która może dać prawdziwą wolność przez przywrócenie Bogu jego miejsca (= znaczenie religii).

Niech nam wolno będzie to podsumowanie zamknąć refleksją. Ten uczony, swymi badaniami w zakresie historii tkwiący mocno w rzeczywistości, ciągle konfrontujący swe uogólnienia z poznawanymi faktami (zgodnie z głoszonym postulatem, by formacja historyka polegała na zgraniu myślenia nad przeszłością z osądem teraźniejszości i praktyką życia), jest historykiem, który nie zaczyna „od góry", szukając wśród istniejących teorii takiej, która by mu odpowiadała; nigdzie nie widać, by opierał się na cudzych tezach i doświadczeniach, i nie żadaje sobie trudu szukania ich i cytowania. A jednak — i to jest faktem uderzającym — rezultaty jego myślenia łączą się z punktami „dojścia" francuskiej szkoły „Annales", stworzonej przez Marc Blocha i Lucien Febvre'a, która stanowi niewątpliwie nową epokę w historiografii. [3] Te wspólne punkty to postulat „rozumienia" przeszłości, co implikuje podobną metodę konfrontacji przeszłości i teraźniejszości i widzenie absolutnej jedności procesu historycznego. W efekcie dochodzi się do praktycznego realizmu, który spływa w ogólny nurt realizmu filozoficznego (w sensie filozofii bytu, a nie epistemologii). O ile jednak francuska szkoła w stosunku do religii pozostaje na stanowisku indyferentnym i rezultaty jej poszukiwań zamykają się w postawie, która jest już niewątpliwie filozoficzna, to Butterfield rozwiązuje problemy na jeszcze wyższej płaszczyźnie, dochodząc do sformułowania postawy teologicznej. W jej świetle zakres historii się uściśla, a pytanie o jej sens uzyskuje odpowiedź pewną, jakkolwiek zawsze tylko kierunkową i ogólną. Zgodność wyników rozważań profesora-metodysty z katolicką teologią historii nie może dziwić; wszak baza wyjściowa w postaci tekstów objawionych jest ta sama. Różnice, bardzo zasadnicze zresztą, zaznaczą się w patrzeniu na problem Kościoła i na jego rolę w cywilizacji. [4]

Pierwszorzędną wartość esejów angielskiego uczonego, zarówno tu scharakteryzowanych, jak następnych, polega na świeżym, zupełnie osobistym i wolnym od obcej sugestii spojrzeniu. Stąd należy się wdzięczność Herbertowi Butterfieldowi za to, że odsłonił swoje myśli i pokazał je innym, służąc w ten sposób tej wartości, jaką jest mądrość zrodzona z doświadczenia i refleksji, zbyt często może zasłaniana niemal zupełnie przez wiedzę.

Marzena Pollakówna

---

[3] Nie oznacza to oczywiście, aby pomiędzy prof. Butterfieldem a szkołą „Annales" nie było różnic. Płyną one jednak raczej ze specjalizacji w zakresie przedmiotu badań, natomiast rozumienie historii jest podobne.

[4] Ta sprawa jest poruszona w jednym z esejów książki *History and Human Relations*.

HANS URS VON BALTHASAR: ROZWAŻANIA

Fragment poniżej zamieszczony stanowi wyjątek czwartego i ostatniego rozdziału dzieła *Theologie der Geschichte* opublikowanego w Szwajcarii przez Johannes-Verlag w r. 1950 (w tłumaczeniu francuskim, które jest podstawą niniejszego, w r. 1955 przez Librairie Plon). Autor znany jest ze swych prac i licznych artykułów należących do dziedziny zarówno teologii, patrystyki, filozofii i estetyki, jak i historii literatury oraz muzykologii, a także z tłumaczeń dzieł literackich. Ta rozmaita i bogata twórczość rozpoczęła się właściwie *Apokalipsą duszy niemieckiej* (1937—39), która uczyniła sławnym tego myśliciela, zamiłowanego muzyka, a zarazem długoletniego duszpasterza akademickiego w Bazylei. W przedmowie do francuskiego wydania *Teologii historii* Albert Béguin porównał konstrukcję myśli Balthasara do symfonii muzycznej: jej klucz, to Chrystocentryzm, tj. widzenie w Chrystusie serca świata, a tematy — chrześcijanin w Kościele, eschatologia ze szczególną uwagą skupioną na zagadnieniu piekła, i dramat istnienia w jego rozwoju. Teologia Balthasara jest teologią czasu: Chrystus w czasie, Chrystus jako serce wszelkiej historyczności.

Święty Jan mówi bezustannie o oczekiwaniu, które „przebywa" w człowieku. To oczekiwanie, ta cierpliwość, nie jest owładnięte żadną niecierpliwością działania, pragnieniem cierpienia, niemożnością zniesienia aktualnego biegu świata, jest raczej wzmożone, wzmocnione, zahartowane niecierpliwością o przyjście Pana, żarliwą modlitwą: „Przyjdź!" (Apok. 22, 17)· W konsekwencji oczekiwanie to scala w sobie i uzależnia od siebie wszystkie siły pozytywne i twórcze człowieka: zdolności produktywne, siłę pomysłowości, umiejętności techniczne i artystyczne ludzkości. I tylko przez stały wpływ tej postawy, która polega na „przebywaniu" w człowieku tego eschatologicznego oczekiwania, wszystkie te siły uzyskują swoją postać, swoją doskonałą formę. Dążenie eschatologiczne staje się „próżnym zajęciem" (II, Tes. 3, 11), jeżeli nie podporządkuje sobie całego wysiłku pracy człowieka, całego planu i wszystkich ludzkich projektów (I. Tes. 4, 11; II. Tes. 3, 12), tak jak „mistyka bierna" staje się kwietyzmem, jeżeli nie zostaje potwierdzona przez działanie, co więcej —

jeżeli nie kładzie swych sił aktywnych na usługi biernego daru z siebie. Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy szczytem wszelkiej historii, którym jest Królestwo Chrystusa panującego nad wszystkimi sytuacjami ludzkości, a jej podstawą, która obejmuje całość zupełną tych sytuacji z ich warunkami historycznymi, społecznymi, psychologicznymi. Historia ludzkości jest objęta przez historię Chrystusa, która nadaje jej sens. Sens ten jednak nie zostaje narzucony jej z zewnątrz... przeciwnie — wymaga od człowieka tego, by chciał być obecnym, brać udział, by miał określoną postawę..

Tymczasem, jeżeli prawdziwa istota człowieka znajduje się w Bogu, jeżeli można ją otrzymywać ciągle na nowo od Boga tylko w dialogu wiary, nadziei i miłości, ...to trzeba stwierdzić z pewnością, że zarówno historia indywidualna wierzącego, jak i historia Kościoła, wydają się nauką bardzo problematyczną, żeby nie powiedzieć — niemożliwą. Nauka ta może być uprawiana jako określanie pewnych działań ludzkich i w tym sensie istniała zawsze historia Kościoła tak jak chrześcijańska hagiografia czy biografia. Nigdy jednak nie mogą one pretendować do przedstawiania w czasie prawdziwej istoty Kościoła czy człowieka wierzącego, bo istota ta znajduje się w Bogu. Któż wiedzieć może, czy ukryta zakonnica, o której nikt nic nie słyszał, swoją modlitwą i ofiarami nie wywarła największego wpływu na historię Kościoła czy swego kraju? Kto może określić z pewnością, czy ci, którzy na zewnątrz ukazywali się jako przewodnicy przeznaczeń chrześcijaństwa, przed sądem Boga nie stoją właśnie jako „złodzieje i bandyci"? Kryteria sądu, jakimi rozporządzamy (Mat. 7, 15—20; 24, 32 itd.), nie są dostateczne dla pełnego poglądu i nie mogą usunąć polecenia, by nie sądzić (Mat. 7, 1). Sens chrześcijański historii może być odkryty tylko eschatologicznie. Jest to tak prawdziwe i zarazem konieczne, że wszelką interpretację Apokalipsy i innych ustępów eschatologicznych Pisma : stosowanie ich do wydarzeń historii świata i do praw jej biegu — można z góry odrzucić jako usiłowanie u podstawy błędne i co więcej — usiłowanie niemożliwe i sprzeczne z istnieniem chrześcijańskim.

Z tego samego powodu niemożliwe jest zastosowanie tutaj kategorii postępu. Zakładałaby ona jasne poznanie prawdziwej istoty chrześcijanina i Kościoła. Rozszerzanie się ilościowe Kościoła nie koniecznie musi stanowić postęp bardziej niż prześladowanie, sprowadzenie do małej liczby, powrót do chrześcijaństwa pierwotnego. Postęp jest przede wszystkim wewnętrzną kategorią świata; można ją stosować w porządku biologicznym lub w historii ludzkiej wszędzie, gdzie chodzi o rozwój możliwości tkwiących w naturze. Im bar-

dziej umieszcza się takie możliwości w naturze indywidualnej i społecznej człowieka, tym bardziej ma się prawo wierzyć w postęp. Stwórca, który uczynił naturę zdolną do rozwoju, postęp ten aprobuje. Gdy jednak w łonie świata natury nie chodzi o rozwój możliwości naturalnych, ale — możliwości i ziaren danych z góry, zatem w życiu chrześcijańskim — wiary, nadziei i miłości, pojęcie to staje się w pewnej mierze problematyczne. Niewątpliwie bowiem ten „posiew Boży" w człowieku (I. Jan, 3, 9) wpływa w nim na siły zdolne do rozwoju i żąda wypracowania ich wartości. Lecz działanie łaski nie posiada wspólnej miary z działaniem ludzkim i taki Stanisław Kostka czy Teresa od Dzieciątka Jezus, którzy umarli młodo, mogli dojść dzięki łasce równie daleko jak stary żołnierz Chrystusa.

Hans Urs von Balthazar

KAROL GÓRSKI

HISTORYK PRZECIW POZYTYWIZMOWI

Odrodzenie filozofii historii, które możemy zaobserwować zarówno po pierwszej wojnie, kiedy nabrało rozgłosu dzieło Spenglera o upadku cywilizacji zachodniej i dotyczące również tego samego tematu książki Znanieckiego, Massis i innych, jak i po drugiej wojnie światowej, przyniosło także nowe badania nad tym, co nazywamy metodyką i metodologią historii. Zajęli się nimi badacze w różnych krajach, najwięcej bodaj we Francji, gdzie obok ruchliwej grupy „Annales" krytykę dotychczasowych ujęć przeprowadzali Aron, Dardel i wielu innych, znanych w Polsce tylko z tytułów książek. W Anglii pisał m. i. Collingwood, w Holandii Romein, w Danii Schmidt-Phiseldeck.

Wśród książek traktujących ten temat na uwagę zasługuje praca H.-I. Marrou *De la connaissance historique* (1955). Historyk starożytności i znawca św. Augustyna pokusił się nie tyle o syntezę, ile dał, jak sam pisze, książkę przeznaczoną dla laików i dla studentów. Niemniej Marrou jest filozofem, a pisze tak, że fachowi historycy, profesorowie i nie profesorowie będą się jego książką zajmować.

Marrou nie analizuje filozoficznych podstaw różnych kierunków występujących w metodyce historii. Zamiast tego zamieszcza na początku swej książki obrazek — tak, to jest obrazek, pełen subtelnej ironii — przedstawiający wysokie góry, z których wypływają strumienie wody (nie wiadomo, o ile symbolicznej) nazwane imionami autorów. Góry zwą się Kant, Hegel, Hume; z obłoczka z napisem Nietzsche pada deszcz na Jaspersa, Husserla i Heideggera, z obłoczka z napisem Kierkegaard nie pada — jak się zdaje — żaden deszcz. Najobfitsze wody toczy Raymond Aron, wyznawca Kanta, Diltheya i Maxa Webera, najwięcej też piany wokół nich. Sam Marrou nie umieszcza siebie na tym obrazku.

Marrou dzieli swoją książkę na rozdziały, ale wielokrotnie powraca do tych samych zagadnień, pisze dość chaotycznie, ale barwnie i żywo. Można by powiedzieć, że książka jego obraca się dokoła pięciu zagadnień. Oto one: krytyka pozytywizmu w historii, obrona naukowego charakteru historii, analiza pojęć, którymi operuje historyk (tu znajdujemy najcenniejszy dorobek książki), krytyka lub raczej walka przeciw wszelkiej filozofii historii; wreszcie licznie rozsiewa Marrou uwagi metodyczne.

HISTORYK NIE JEST PROKURATOREM

Czytelnik polski z pewnym zdziwieniem czyta krytykę historiografii pozytywizmu. U nas przejście od pozytywizmu do „historii genetycznej", uwzględniającej wszelkie możliwe czynniki wpływające na przebieg wydarzeń dziejowych, nastąpiło łagodnie i bez tarć, tak iż nawet nie zauważono różnicy. Np. rozwój historii gospodarczej nie napotykał na opory. We Francji stoczono walkę i to na naszych oczach, później niż u nas. Historia polityczna, zwana ironicznie „historią-bitwą" długo opierała się historii gospodarczej, społecznej, historii kultury. Echa tej walki przynosi książka Marrou, w której nie brak gwałtownych ataków na „fakt historyczny" taki, jak go pojmowali pozytywiści.

Zdaniem Marrou historyk pozytywista przystępował do źródła tak, jak prokurator i podejmował indagację dawno zmarłego świadka wedle metod stosowanych w dochodzeniu karnym. Historyk w szacie prokuratora usiłował udowodnić, że źródło kłamie lub jest fałszywe, wołał z Baconem: „Poddać dokument torturze, by go zmusić do wyplucia prawdy". Oto sens istotny tej metody pozytywizmu, której przeciwstawia się Marrou. Krytyka oparta na metodzie stosowanej przy dochodzeniu zbrodni, z ograniczeniem się do tego, co mówią źródła, z pragmatycznym powiązaniem faktów w dowolne łańcuchy przyczynowe prowadzi do zubożenia obrazu przeszłości. To też Marrou domaga się wszechstronnego oświetlenia wydarzeń, wyjaśniania ich w płaszczyźnie genetycznej, aby obraz był pełny. Są to rzeczy znane na ogół w kołach fachowców ale trzeba przyznać, że dotąd nikt ich tak nie powiedział jak Marrou.

Łączy się z tym krytyka dotychczasowego pojęcia obiektywizmu w historii. Chwilami trudno się nam pogodzić ze słowami francuskiego historyka, nam, którzy czytaliśmy o „poprawionym odbiciu" procesu historycznego i widzieliśmy z bliska, jak się „poprawia" źródła. Ale Marrou pisze o czym innym. Chodzi mu o wyjaśnienie faktu, który często niepokoi laików. Widzą oni, że historycy różnią się między sobą, i zaczynają wątpić, czy historia jest nauką. Rozróżnić tu

trzeba dwa zagadnienia. Historycy mogą się różnić między sobą albo co do stanu faktycznego, albo dawać rozmaite interpretacje faktów, które uznają za pewne. Pierwszy wypadek jest o wiele poważniejszy od drugiego. Historycy rozróżniają fakty pewne i hipotezy. Laicy zwykle nie zdają sobie z tego sprawy i dziwi ich różnica zdań wśród poważnych badaczy. Zwykle spór się toczy o to, czy fakt jest pewny czy niepewny. Dyskusja powinna przynieść wyraźne rozgraniczenie tego, co jest pewne od rzeczy niepewnych. W drugim wypadku spór się toczy o interpretację faktów pewnych: tu zarówno względy polityczne, jak i światopogląd badacza wpływają i wpływać będą na sądy historyczne. Marrou żąda tylko, by historyk jasno przedstawił swe pozycje wyjściowe i metodę badania. Twierdzi ponadto, i to jest poniekąd nowością i dorobkiem jego pracy, że wielość interpretacji i naświetleń jest właśnie wyrazem postępu w historii. Przez odkrywanie coraz nowych punktów widzenia historycy rozrzucają i systematyzują „zaspy" faktów, które przynoszą źródłowe przekazy. Nie skąpy strumyk pragmatycznie powiązanych wydarzeń politycznych a skomplikowany obraz procesów dziejowych będzie wynikiem badań historyków. Tu historia różni się od nauk przyrodniczych i temu zagadnieniu Marrou poświęca szereg uwag.

LASCIA LE DONNE E STUDIA LA MATEMATICA

Marrou daje tę radę wszystkim, którzy chcą „unaukowić" historię i zrobić z niej naukę na wzór nauk przyrodniczych. Nie ma tu na myśli, cytując słowa weneckiej kurtyzany do Jana Jakuba Rousseau, historii jako muzy. Chodzi mu o to, że metoda badawcza historii jest inna i musi być inna, niż w naukach przyrodniczych. Wątpliwość, czy historia jest w ogóle nauką należy zdaniem jego „do starych tradycji sceptycyzmu zachodniego"· Ani niski szczebel pewności poznania, które się opiera na świadectwie innych, ani niemożność uściślenia i rozszerzenia podstawy badawczej poza to, co mogą dać źródła nie pozwalają historykowi stosować metod przyrodniczych. Nie ma w historii możliwości powtórzenia eksperymentu, a sądy historyczne należą do kategorii prawdopodobnych, nie koniecznych. Czy więc historia jest jeszcze nauką? Przeczy temu tradycja arystotelizmu, żywa w tomizmie: Maritain ani słowem nie wspomina o historii w swej pracy *Distinguer pour unir*, poświęconej metodologii nauk; tomiści hiszpańsko-amerykańscy, z wyjątkiem meksykańczyka Antonio Caso i jego uczniów, albo idą za nim, albo czerpią natchnienia z myśli Diltheya. Marrou przeciwstawia się tak pojętemu arystotelizmowi, który uważa, że nauka dotyczy tylko rzeczy koniecznych i ogólnych. Uważa on, że historia nie jest w znaczeniu Stagiryty

episteme, ale *techne*; w przeciwieństwie do pospolitej wiedzy doświadczenia codziennego jest wiedzą uzyskaną dzięki dokładnej i systematycznej metodzie, która przynosi optimum prawdy. Dodajmy od siebie, że w czasach Arystotelesa historia była czymś zgoła innym, niż w XX wieku i należała do dziedziny sztuki, a swe badania historyczne Stagiryta zamieścił w *Polityce*. Historia jest nauką w innym znaczeniu niż nauki przyrodnicze i nie pozwala na konstruowanie praw historycznych.

Marrou widzi możliwości konstruowania takich praw w płaszczyźnie filozofii i socjologii (Sawicki dodaje tu jeszcze psychologię). Ale nawet wówczas, gdyby udało się takie prawa skonstruować Marrou uważa, że dotychczasowa historia badająca poszczególne fakty nie przestałaby istnieć. Zasadniczo Marrou zajmuje wobec możliwości konstruowania praw dziejowych stanowisko negatywne, widzi w nich tylko podobieństwa częściowe lub maksymy moralistów, lub jak u Toynbee'go — reguły postępowania. Fr. Sawicki posuwał się tu znacznie dalej, widząc możność konstruowania praw nie tetycznych, obowiązujących, a hipotetycznych, które nie przesądzają zgoła tego, co w rzeczywistości nastąpi. Prawa te należałyby wedle Sawickiego do dziedziny filozofii, psychologii i socjologii. Marrou jest radykalnym zwolennikiem ideograficznego charakteru historii, która zajmuje się w badaniu tylko pojedynczymi faktami. Coprawda A. Schaff przytaczając moje poglądy w książce *Obiektywny charakter praw dziejowych* (str. 180—181) uczynił ze mnie takiego samego radykalnego ideografistę, na co znalazł dowód opuszczając następne zdanie mej pracy, ale *scripta manent* i stoję na stanowisku bliższym Sawickiego, niż Marrou. Można tworzyć prawa „hipotetyczne" w zakresie socjologii, psychologii i filozofii, ale nie będą to prawa mające charakter konieczny.

HISTORYK NIE MOŻE OBYĆ SIĘ BEZ FILOZOFII

Bez pojęć wypracowanych metodą filozoficzną, historyk nie może się obyć. Marrou na dowód tego przytacza opis śmierci Cezara, pozbawiony takich pojęć, sprowadzony do metody przyrodniczej.

„W momencie *t* stawania się świata (który możnaby odnaleźć odnosząc się do kolejności porównań dnia z nocą i do pozornych ruchów księżyca i słońca) w punkcie określonym na powierzchni ziemi przez współrzędne *x* stopni szerokości północnej i y stopni długości wschodniej (Greenwich), wewnątrz zamkniętej przestrzeni mającej kształt równoległoboku prostokątnego, w którym znajdowało się około 300 osobników płci męskiej gatunku *homo sapiens*, wkroczył nowy osobnik należący do tego samego gatunku, kreśląc drogę

prostolinijną. W momencie tym, podczas gdy inne obecne osobniki lekko obracały się dokoła swej osi równowagi, 12 osobników zaczęło się poruszać ze wzrastającą szybkością po drogach zbieżnych, które w punkcie *m* przecięły drogę poprzedniego. W chwytnych zakończeniach kończyn górnych prawych owych 12 osobników znajdowały się ostre piramidy stalowe, które, dzięki żywej sile, weszły do ciała wspomnianego pierwszego osobnika, i spowodowały objawy pociągające za sobą śmierć". Marrou zaznacza, że opis ten nie oddaje wydarzeń tak, jak one się odbyły, a następnie analizuje pojęcia, które stosuje historyk. Wyróżnia tu pięć grup.

a) Właściwe powszechniki, jak człowiek, mężczyzna, życie, śmierć. Zalicza tu pojęcia, które czasem zaczerpnąć musi historyk z psychologii, socjologii, etyki — ale ich wartość zależy od stopnia ścisłości, który zastosowano w odnośnej nauce i zalecana jest tu daleko idąca ostrożność. Trzeba np. dokładnie zdefiniować pojęcie zwycięstwa, jeśli się używa tego słowa. Historyk nie może się odosobnić od świata i musi korzystać z pojęć filozoficznych.

b) Od powszechników należy odróżnić przenośnie, których używa historyk, aby uchwycić pewne delikatne odcienie przeszłości, tam szczególnie, gdzie zachodzi obawa, iż powie za mało. Tak np. używając w przenośni słowa barok dla epok innych, niż wiek XVII, historyk musi to uczynić z wielką kulturą i ostrożnością.

c) Pojęcia techniczne o czasowym zasięgu ograniczonym, jak konsul, toga, atrium, adopcja, virtus. Przy pojęciach moralnych i filozoficznych czasów odległych zachodzi niebezpieczeństwo, że historyk wleje w nie więcej treści, niż ludzie tamtej epoki. Tak np. Nygren, analizując pojęcie *Eros* i *Agape* dał dokładniejsze ich rozgraniczenie niż pisarze greccy, którzy słów tych używali.

d) Grupę czwartą określa Marrou terminem, zaczerpniętym od Maxa Webera *Idealtypus*. Są to takie pojęcia, jak *la cité antique* czyli starożytne miasto-państwo, klasy, feudalizm itd. Nie są to abstrakcje, lecz konstrukcje i stanowią nie najliczniejszy, ale najużyteczniejszy dla historyka typ pojęć. Marrou stoi w tym wypadku na stanowisku radykalnego nominalizmu. O ile marksizm traktuje pojęcia te jako rzeczy (klasa, siły produkcyjne, feudalizm, kapitalizm, proletariat), o tyle Marrou silniej jeszcze niż Weber podkreśla nominalistyczny charakter takich pojęć. Nie można się tu z nim zgodzić. Zapewne, iż treść pojęcia „feudalizm" w różnych krajach i różnych okresach dziejów nie jest zupełnie identyczna, ale zawsze pozostaje pewna ilość rysów wspólnych, które pozwalają na skonstruowanie tego, co scholastycy nazywali *ens rationale cum fundamento in re*, to znaczy, że pojęcie tak skonstruowane posiada pewne

oparcie w rzeczywistości. Oczywiście nie może ono stać się stereotypem, którego się używa bez zgłębienia treści.

e) Ostatnia kategoria pojęć to „etykiety", które obejmują pod wspólną nazwą wiele zjawisk różnorodnych. Są to symbole rzeczywistości, nie przesądzające treści. Będą to pojęcia takie, jak starożytność, Bizancjum, schyłek starożytności, barok. Zalicza tu Marrou także renesans i rewolucję francuską, ponieważ obejmują one wiele różnorodnych zjawisk. Co do ostatnich dwóch można wysunąć zastrzeżenie, ale poza tym można zgodzić się z Marrou, że są to *entia rationalia*, twory umysłu i nie należy z nich czynić rzeczywistości wyższej, istoty zjawisk, zasady zwartości i zrozumiałości, gdyż treść jest tu bogatsza od etykiety. Tak np. błędne jest rozumowanie: „Wiek XVII we Włoszech to barok" a potem tłumaczenie zjawisk XVII w. przez „barok". Oczywiście, że zajmując takie stanowisko Marrou uważa periodyzację za nadawanie prowizorycznych etykiet, które nie określają istoty skomplikowanych zjawisk i bogactwa faktów, przez nie objętych.

Analiza Marrou stanowi niewątpliwie cenny wkład do tego, co nazywamy metodologią albo logiką historii. Można nie godzić się z nim na punkcie jego „radykalnego nominalizmu" w stosunku do grupy czwartej pojęć. ale jego ostra krytyka stereotypowych pojęć i traktowania konstrukcji umysłu na równi z rzeczami jest zarówno zgodna z logiką rzeczy, jak i poprawną metodą historyczną. Każda konstrukcja jest hipotezą, a na hipotezie nie wolno budować drugiego piętra hipotez. Dlatego hipotezy nie można używać na równi z pewnikami do budowania sądów naukowych.

FILOZOFIA HISTORII

Marrou jest wrogiem wszelkiej filozofii historii. Wszelkie konstrukcje *a priori* uważa słusznie za sprzeczne z metodą historyczną. Zresztą jeżeli filozof historii z góry wie wszystko co ma nastąpić, historia jako dyscyplina jest zbyteczna. August Comte chciał na podstawie przeszłości wysnuć obraz przyszłości, ale był to wysiłek daremny. Marrou przytacza tu słowa Izajasza (XXVI, 18): „Poczęliśmy w boleści a porodziliśmy wiatr". Wobec ogromu materiału nie jest możliwa ani historia powszechna, ani filozofia historii, oparta na doświadczeniu. Marrou przeciwstawia historyka — człowieka, który ma upodobanie w historii i umie się karmić tą wiedzą chwytającą choć w części, ale autentycznie, swój przedmiot — historiozofowi, temu barbarzyńcy, który zna (albo któremu wydaje się, że zna) ostatnie słowo o tajemnicy czasu i pada ofiarą swych złudzeń. Zapomina o arbitralnych chwytach selekcji i deformują-

cych zniekształceniach, przy pomocy których powstał przyswojony przezeń schematyczny obraz przeszłości i przyszłości ludzkości. Upojony żądzą potęgi, rzuca się on do czynu ze ślepym fanatyzmem. Niebezpiecznie znaleźć się na jego drodze, lub nawet częściowo tylko i niechętnie stowarzyszyć się z jego rozmachem: będzie się rychło zmiecionym i zlikwidowanym bez litości, jako ten kto przeciwstawia się ruchowi,,Historii". Równocześnie przez kompensację jakże boleśnie ironiczną historiozof, zmuszony do przyjmowania od chwili do chwili krętej linii, na której realizuje się jego idea, zatraca wraz z poczuciem prawdy i jej absolutnego charakteru kościec wewnętrzny, autonomię i godność: „wyje z wilkami, adoruje potężnych, pluje na pokonanych".

Marrou odrzuca z całą bezwzględnością opartą na filozofii kultury syntezę historii powszechnej Arnolda Toynbee, odrzuca socjologiczną syntezę Sorokina, która jest zdaniem jego najbliższa prawdy historycznej; Maxa Webera uznaje tylko jako filozofa, nie ceniąc go jako historyka i socjologa. O próbach stworzenia „teorii historii' wyraża się sceptycznie, jeden Romein wydaje mu się bliski rozsądku. Lecz tu Marrou odchylił się od drogi umiaru.

Zapewne historia powszechna w dawnym znaczeniu nie jest możliwa wobec ogromu materiału, jaki dostarczyły badania wszystkich części świata. Ale nie oznacza to, by nie można było tworzyć nowych syntez nowymi metodami, zaczerpniętymi czy to z socjologii, czy z filozofii. Sama filozofia, nie zapuszczając się wzorem poprzedników w budowanie systemów historycznych, może wnieść wiele trafnych ujęć i wyjaśnić wiele zagadnień spornych dla historyka. Przykładem tego może być Fr. Sawicki, którego dzieło nie straciło dotąd na aktualności. Nie można wreszcie odmówić filozofom czy teologom prawa budowania własnego poglądu na dzieje ludzkości, wysnutego z założeń ich systemu myśli czy systemu wiary, byleby nie starali się go udowadniać przy pomocy faktów historycznych, jak to czynili zbyt często. Dedukcyjne systemy filozofii dziejów nie mogą rościć sobie prawa do tego, by stać się normą dla badań historycznych i zastępować historię jako naukę. Radykalna krytyka Marrou może się tu przyczynić do wyjaśnienia stanowisk wzajemnych.

UWAGI METODYCZNE

Marrou w całej swej pracy pisanej niesystematycznie, ale żywo i barwnie, rozsypał całą masę trafnych uwag metodycznych. Żąda więc od historyka, by przedstawił swe założenia metodyczne. W ciekawy sposób ustala na podstawie *Laudatio Thurine* wartość

koniektury zaginionego tekstu: po odnalezieniu brakującej części inskrypcji okazało się, że stosunek koniektur błędnych do prawidłowych przedstawia się jak 7 do 1. Analizuje w świetle danych teologii, przenosząc je na historię, warunki aktu wiary w wiadomości przekazane przez źródło. Ciekawie pisze o teoriach i hipotezach logicznie bezbłędnych a zupełnie fałszywych, których czasem bronili niektórzy historycy. Analizuje źródła hiperkrytycyzmu, znajdując je tam, gdzie wchodzi w grę spór wiary i niewiary oraz względy światopoglądowe (dodajmy: i polityczne). Marrou doradza krytykom trzymać się granic rozsądku. Subtelnie analizuje, czy można mówić o skutecznej kontroli badacza przez innych fachowców i podnosi iluzoryczny charakter tej kontroli. Wobec tego kładzie nacisk na wewnętrzną uczciwość historyka, na to co nazywa egzystencjalnym zaangażowaniem się: chodzi o to, by badacz przekonał samego siebie o słuszności swego stanowiska, choćby nawet nikt nie spostrzegł jego nieprawości, jak to podniósł Sokrates w dyskusji z Hippiaszem. Marou widzi coprawda niebezpieczeństwo ulegania namiętnościom, które zaślepiają sąd, ale mimo to pomniejsza rolę kontroli społecznej. Jest to stanowisko niesłuszne. Choćbyśmy nie wiem jak silnie podkreślali rolę sumienia w konstrukcji wartościowania faktów, nie można zaprzeczyć istnienia licznych okazji do błędów. Dlatego konieczna jest kontrola fachowców, choćby byli oni nieliczni: historycy wiedzą, że jej skuteczność nie jest złudzeniem.

Zastanawiając się nad znaczeniem historii dla ludzkości Marrou zestawia sądy krytyczne moralistów. Kultura historyczna wedle niego nie jest narzędziem poznania prawdy, a czynnikiem kultury (co wydaje się wpływem filozofii idealistycznej). Historia nie ma służyć za zachętę do budowy przyszłości, ale dostarcza świadomości ludzkiej materiałów i rozszerza, praktycznie biorąc w sposób nieskończony, doświadczenie ludzkie. Budząc świadomość dobra i zła, historia powoduje *katharsis*, oczyszczenie socjologicznej podświadomości. Może nie wszyscy dyktatorzy ulegliby pokusie stosowania terroru, gdyby znali historię systemów policyjnych i terrorystycznych w przeszłości. Historia uwalnia nas od ciężaru przeszłości, która podświadomie ciąży nad nami — a przez to staje się narzędziem uwolnienia człowieka. Uwagi te powtarza Marrou częściowo za Goethem, Diltheyem i Crocem.

Marrou jest przeciwnikiem takiego traktowania dzieła historycznego, że staje się ono tylko zbiorem materiałów. Jeśli potępia werbalizm, to pragnie, by historyk, któremu przystoi styl poważny, daleki od pamfletowego, uczynił ze swej książki dzieło sztuki. Jakiej? Czy narracyjnej? Jego własna książka jest niewątpliwie

dziełem sztuki, odziedziczonej po starożytności — sztuki retorycznej. Nie jest to zarzut: Marrou jest retorem, jak był nim św. Augustyn. Stąd płyną jego ujęcia tak jaskrawe i polemika bardzo żywa — które ukrywają myśl bardziej ostrożną i sądy bardziej umiarkowane.

Książka Marrou jest wyrazem tego etapu rozwoju myśli katolickiej we Francji, kiedy po przejściu szkoły tomizmu zaczęła ona po II wojnie światowej szukać własnych, eklektycznych dróg. Niemniej jest to dzieło historyka z krwi i kości, które każdy badacz przeczyta z przyjemnością i korzyścią — w przeciwieństwie do tylu nieudolnych prób, podejmowanych przez filozofów, którzy chcą pouczać historyków, a sami nie umieją rozróżnić źródła i opracowania, nie mówiąc o znajomości warsztatu badawczego i metod pracy tych ostatnich. Takim właśnie filozofom rzuca Marrou straszne słowa Pisma: „Porodziliśmy wiatr"!

Karol Górski

MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

ROMANTYCZNA KONCEPCJA HISTORII

Od Hegla do Marksa

I. WSTĘP

Pierwotne wierzenia i pradawne pojęcia świadczą, że tajemnica życia zawsze absorbowała rozum człowieka. Ale niektórych tajemnica owa tak fascynuje, że staje się dla nich punktem odniesienia dla całego doświadczenia ludzkiego, wzorcem, od którego każdy inny wycinek rzeczywistości zapożycza swego modelu: jeśli nie wyglądu, to w każdym razie miary. Otóż istnieje dziedzina, w której obrazy życia i tego co żyje, duszy i organizmu, są szczególnie atrakcyjne: to dziedzina filozofii politycznej.

Czyż ideą państwa platońskiego nie było społeczeństwo pojęte jako wielki organizm: całość o jednej duszy, żyjący wszechświat?

To nie przypadek, że Hegel, który pod tym względem jest głównym źródłem Marksa, dla swojej filozofii politycznej obficie czerpie natchnienie z myśli Platona, poważnie ją zresztą przekształcając.

II. MARKS I HEGEL

...Główne zarysy myśli Marksa narodziły się w filozoficznym klimacie Niemiec (a ściślej Prus) z lat 1830—45, klimacie, który można scharakteryzować przez hegemonię filozofii świeżo zmarłego mistrza (1831). Co robią wówczas tak zwani młodzi hegliści? Powtarzają ideę, która ich podbiła, a jednocześnie usiłują się od niej wyzwolić. W pierwszej chwili musiało im się wydawać, iż dzieło mistrza doprowadziło gmach doktryny do takiej doskonałości, że już nic nie zostało do powiedzenia. Sami nazywają się epigonami i wyraźnie podlegają temu, co możnaby nazwać „kompleksem epigona". Co oni mają robić, jeśli wszystko zostało już pomyślane i sformułowane? Można ich porównać do robotników, którzy po rzekomym końcu

świata próżnują na rynku — i dopiero później uświadamiają sobie ze zdumieniem, że końca świata wcale nie było. A jednak wola potwierdzenia swojego ja, zagrania nazajutrz po tym niby-sądzie ostatecznym swojej roli na scenie Historii, bardzo wcześnie pojawi się u niektórych heglistów. Ona to ukształtuje ich stanowisko. Oczywiście nie jest wcale bezinteresowna, nie gwarantuje pełnego obiektywizmu i szczerości. U młodego Marksa, najefektowniejszego z epigonów, bardzo wyraźnie widać wolę dalszego pchnięcia w drogę historii, teoretycznie skończonej, i wyciągnięcia z tego własnej korzyści. Trzeba sprawdzić — mówi sobie Marks — czy skończona budowla myśli heglowskiej jest rzeczywiście tak doskonale wypracowana, jak to się na pierwszy rzut oka wydawało. Krytyka zabiera się do dzieła i wykrywa niedoskonałości i części słabe. Ta krytyka doprowadza Marksa i jego towarzyszy do odrzucenia niejednego twierdzenia Mistrza, choć trzeba pamiętać rzecz zasadniczą, że nigdy nie pozbędą się oni heglowskiej optyki: nie ma mowy o tym by powiedzieć, że Hegel miał mylny punkt widzenia. Jeśli Marks i towarzysze dochodzą do takiego wniosku, to ów rezultat jest niezamierzony. Problem polega na pójściu dalej niż Hegel, to znaczy na przedłużeniu myśli Mistrza i na zdobyciu w ten sposób prawa do istnienia na terenie filozofii. Trzeba poprowadzić Hegla poza Hegla. Faktem jest, że filozofia heglowska niesie na sobie, jakby na głębinowym prądzie, filozofię Marksa. I dlatego musimy się przy niej zatrzymać.

III. TEMAT „ŻYCIA" W ROMANTYZMIE

Hegel jest największym filozofem romantyzmu. Otóż wiemy jakie znaczenie posiada w rozmyślaniach romantyków *życie i to co żyje*. „Życie" jest jednym ze słów-kluczy, które (jak wszystkie słowa-klucze, albo słowa modne w pewnej szkole myślowej, albo też w pewnej epoce, np. „historia" dla nas) są tak niejasne i nieprecyzyjne, że mogą przybierać najrozmaitsze znaczenia. Być może najłatwiej przyjdzie nam zrozumieć romantyczne pojęcie życia w postaci ówczesnego ideału estetycznego.

Wiek XVIII, wiek Oświecenia i Rozumu ustalił pewien kanon piękna, nacechowany pojęciami jasności, wyraźności, precyzji konturu, symetrii. Geometria Euklidesa jest tym modelem, ku któremu zwracają się wszelkie nauki, moralność i sztuka. Wszystko da się określić i wyrazić. Ta właśnie ścisłość i opanowanie przez rozum są pięknem. Osiemnastowieczna proza francuska jest jednym z osiągnięć tej estetyki.

Zamiłowanie do ładu i miary ma jednak swoje granice: człowiek nie jest tylko tym. Właśnie z takiej reakcji narodził się romantyzm. Dzika przyroda ma także swoją poezję; ludowy folklor kryje w sobie skarby piękna, zapoznane przez kulturalną, wyrafinowaną sztukę. Struktura racjonalizmu była kosmopolityczna; był to kosmopolityzm języka francuskiego i francuskich filozofów; ale czy niedocenianie innych języków, ich właściwego „ducha" i twórczej spontaniczności, jest sprawiedliwe? Życie — o nie chodzi tu romantykom — nie pozwala się zamknąć w formułach, które są miarodajne tylko dla martwej i zakrzepłej dziedziny nauk matematycznych; ale w tym właśnie zaznacza się wyższość życia.

Romantycy odrzucają rozum, jego kanon estetyczny, oraz ideał „rozumnej wiedzy". Człowiekowi trzeba innych władz, żeby uchwycić życie, jego porywy i jego płynność: trzeba mu uczucia i poezji. Nie dąży się już do przekładania wszystkiego na płaszczyznę jasnych pojęć — wprost przeciwnie. Rozum, aby rzecz zanalizować izolował ją a więc zabijał, bo każda rzecz jest sobą tylko w nurcie całości. Odcinać część żywego organizmu, żeby ją lepiej poznać — jakież to złudzenie! Hegel często powraca do krytyki racjonalizmu Oświecenia, krytyki *Verstand:* rozumu. Rzeczywistość jest inna, niż nam to przedstawia pojmowanie, i — powtórzmy — trzeba tu innych władz: uczucia, poezji, entuzjazmu, tego co Hegel nazwie *Vernunft*: nawiązując do Libelta, przetłumaczmy to na polski jako um.

IV. MYŚL HEGLA

Co jest cechą charakterystyczną życia? Życie to jedność, a także ruch, płynność. Myśl heglowska zogniskuje się wokół tych tematów. Nie są one właściwe Heglowi, lecz jego oryginalność polega na tym, że poglądy romantyzmu ujął w pojęcia filozoficzne.

a) Jedność. W dziejach socjologii i ekonomii nie brak przykładów takiego ujęcia społeczeństwa, które opiera się na analogii z żywym organizmem. Ale jest „życie" i „żyjąca jednostka", a owe ujęcia brały na wzór przede wszystkim tę ostatnią. Romantyzm oczywiście zauważa, że życie ujawnia się w organizmie indywidualnym, jako zasadzie, która daje jedność i strukturę. Lecz romantyzm posunął analogię dalej. Organizm indywidualny jest zaangażowany w historię gatunku, rodzi się z gatunku, a po jego śmierci powstaje inna jednostka. Organizm indywidualny jest więc częścią składową wielkiego procesu narodzin i śmierci. „Życie dzieci jest śmiercią rodziców". A więc — mówią romantycy — chociaż istota żyjąca jest, w odniesieniu do samej siebie, całością (i jej członki żyją tylko w tej całości), to w odniesieniu do gatunku ta całość staje się częścią, a całością będzie gatunek.

Lecz, jak to już powiedzieliśmy, romantyzm nie zatrzymuje się na rozważaniu świata żyjących. Nie jest on tylko zamiłowaniem do nauk przyrodniczych. Romantyzm jest filozofią witalistyczną, to znaczy, że całą rzeczywistość identyfikuje z życiem, pojętym tak, jakeśmy to opisali. Nie tylko zwierzę czy roślina są częściami swego gatunku. Wszystko co istnieje, każda jednostka, jednostka ludzka czy też cząstka materii, stanowi część tej ogromnej całości, tego oceanu płynności, którym jest rzeczywistość. Rzeczywistość, cała rzeczywistość jest „życiem", nie ma innej rzeczywistości niż to uniwersalne życie. Powołaniem jednostki jest utożsamienie się z życiem całości, zanurzenie się, zagubienie w nim tak, żeby pulsować według jego rytmu i jego najgłębszych poruszeń.

Ta myśl jest prawie zawsze doprowadzana do krańca i dlatego filozofowie romantyczni są zwykle panteistami. Bóg nie odróżnia się od świata, nie jest stwórcą ponad stworzeniem. Jest duszą tego życia, jest samym życiem. Filozofowie romantyczni są filozofami immanencji: królestwo Boże jest obecne w przyrodzie i w Historii. Tylko w najbardziej zewnętrznych objawach i przy najpłytszym ujęciu — różnorodność i wielorakość wydają się charakterystycznymi cechami działalności człowieka, czy świata rzeczy: za tą wielorakością trzeba umieć odnajdywać całość, jedność obecną w tym co wielorakie. Trzeba się z powrotem zanurzyć w źródło; nie jest ono daleko, tryska w głębi duszy, wystarczy, żeby dusza otworzyła oczy i nie pozwoliła się omamić drobiazgowymi dociekaniami mędrkującego rozumu.

Oczywiście w ten sposób nie zbierze się myśli „jasnych i wyraźnych", ale za to spotka się człowiek i zjednoczy z siłami ciemniejszymi i głębszymi. Od romantyzmu, ujętego jako reakcja na Oświecenie, datuje się tak katastrofalne wypaczenie zmysłu tajemnicy. Uznaje się, że światła racjonalizmu wykluczają tajemnicę i są z tego powodu ubogie, ograniczone, jałowe. Jeśli zatem chodzi o tajemnicę, szuka się jej w tym co nieracjonalne i instynktowne — im jakaś rzecz jest ciemniejsza, tym jest głębsza. Niedługo narodzą się filozofowie podświadomości, w których podświadomość ukaże się jeśli nie bogatsza, to przynajmniej bardziej decydująca niż świadomość. Niknie zrozumienie, że tajemnica może być jasnością, nadmiarem światła dla rozumu który nie jest Najwyższą Mądrością — i że kontemplacja tajemnicy wzbogaca umysł.

Oczywiście Hegel idzie tu dalej niż romantyzm, w tym znaczeniu, że przyjmuje za swoją racjonalistyczną ambicję Oświecenia. Ale to co „um" heglowski chce objąć, to co nazywa „myślą", to właśnie owa podstawa wszystkich rzeczy, którą romantycy chcieli uchwycić za pomocą innej władzy, nie rozumu. Człowiek i wszystkie rzeczy

są więc częścią pewnej całości, wielkiego bytu — całe ich znaczenie leży w tym, że są częścią. Oto jak witalistyczni filozofowie romantyzmu pojmują życie.

b) Druga idea, wokół której krąży myśl heglowska, to idea płynności. Wszakże właśnie ruch odróżnia to co żyje od tego co nieorganiczne. Świat nieorganiczny jest statyczny, martwy, zakrzepły, bezwładny; życie to stawanie się, rozwój, wzrost, dojrzałość i schyłek. Nieraz burzliwość. To prawda nie tylko w odniesieniu do żyjącej jednostki. Jeśli popatrzeć na tę szerszą jedność, w którą jednostka jest wpisana, odnajduje się także ruch, odnowę, jesienie i wiosny. Życie, jak ciągle odnawiająca się rzeka, płynie naprzód nieustannie, poprzez cykle życia i śmierci jednostek. Czymże jest zatem jednostka, jeśli nie epizodem ciągłego procesu, przelotnym objawem trwałości, która nie umiera? A więc myśl nie powinna się zatrzymywać na naskórku życia — tam, gdzie jednostka rodzi się i umiera — ale powinna się zagłębić w nieodmienną rzekę, której fala niesie kolejne przemiany życia i śmierci...

c) Dawna logika zakładała, że umysł jest zdolny do stwierdzania prawdy, która ma wartość absolutną i że „tak" nie da się pogodzić z „nie". Do pełnego uchwycenia całości trzeba nowej logiki: taką logiką jest dialektyka heglowska. Każde twierdzenie, każda rzecz, każdy aspekt tego co rzeczywiste jest tylko ulotnym momentem: dialektyka pozwoli uchwycić immanentne życie całości w ruchu sprzeczności, które przechodzą jedna w drugą. Każde „tak" ma swoje „nie", każde „nie" czeka na swoje „tak", a rzeczywistość jest nieustannym przechodzeniem jednego w drugie.

Termin „dialektyka" jest teraz modny i tak zużyty, że w końcu zatracił wszelki określony sens. Ale „dialektyka" w znaczeniu heglowskim nie da się odłączyć od owego immanentystycznego monizmu; nie jest ona tylko metodą.

V. ZASTOSOWANIE DO HISTORII I SPOŁECZEŃSTWA

Społeczeństwo i historia — to główne ośrodki zainteresowania Hegla. Stąd monizm „stawania" się znajdzie w rzeczywistości społecznej szczególnie obfite zastosowanie, będzie ogniwem, które złączy historię i społeczeństwo, tworząc w ten sposób podstawę tego, co nazywamy historyzmem.

Podczas gdy XVIII wiek zostawiał przeważnie historię poza sferą swoich badań, filozofia romantyzmu chce zrozumieć historię. Wiek Oświecenia powiedział: historia, to wszakże zdarzenie, przypadek, fakt wolny i wyizolowany, a więc coś co wymyka się ogólnemu prawu. Zatem historia nie może być przedmiotem zainteresowania

dla rozumu. Mimo to przyjmowano taką koncepcję: jeśli człowiek jest rozumem, to rozum ciągle się posuwa na drodze zdobyczy naukowych; a ponieważ uważano, że wystarczy żyć rozumnie, aby być szczęśliwym i że to rzecz łatwa — uznano jako prawo, że człowiek wszedł na drogę koniecznego postępu.

Tę właśnie koncepcję koniecznego postępu podejmie, przemieniając ją, witalizm romantyczny. Prawo postępu staje się prawem wzrostu, prawem rozwoju. Cały świat, a szczególnie świat kultury, jest podobny do rozwijającego się organizmu. Nie odmalowuje się już ludzkości kroczącej wzwyż po drodze, która prowadzi do stale wzrastającej jasności i szczęścia. Świat cały wraz ze swą koroną, czyli świadomością, tworzy się i buduje niczym roślina.

Ta koncepcja organizmu w stanie wzrostu jest centralną myślą heglowskiej filozofii historii. Ale trzeba znów przypomnieć: istnieje życie i pojedyncza istota żyjąca. Jak widzieliśmy życie jest czymś więcej niż istota. Inaczej: jednostka jest momentem gatunku.

W heglowskiej koncepcji świata dwie myśli zachodzą na siebie: historia w swej całości jest pojęta jako coś żywego, jako żyjąca całość; lecz ta całość przypomina bardziej gatunek niż jednostkę. Istnieje historia ludów i kultur, ale w niej i poprzez nią istnieje historia powszechna. Mówiąc inaczej: organizm historii przetwarza się poprzez następstwo kolejnych organizmów.

Światy, kultury, cywilizacje, królestwa rodzą się i umierają, będąc tylko objawami głębszej rzeczywistości, którą Hegel utożsamia z Bogiem i którą jest historia powszechna. Oblicze epok kształtuje się i rozkłada, czasy następują po sobie, ale poza tymi zmianami historia świata idzie swoim nieodwołalnym biegiem. Życie niesie na swoim nurcie istoty żyjące. Hegel mówi o „postępowym rozwoju prawdy" poprzez dialektyczne falowanie życia i śmierci.

„Pąk znika w wybuchu rozkwitu i można by powiedzieć, że kwiat odrzuca pąk. Tak samo, kiedy zjawia się owoc, roślina wyrzeka się kwiatu jako swego fałszywego przejawu i owoc wchodzi na miejsce kwiatu jako prawda rośliny. Formy te są nie tylko odrębne, ale każda z nich odrzuca poprzednią, bo nie da się ich pogodzić. Lecz zarazem ich płynna natura sprawia, że są momentami organicznej jedności; nie tylko się w niej nawzajem odpychają, ale każda z nich jest jednakowo konieczna i tylko jednakowa konieczność stwarza życie całości". [1]

Następstwo epok jest skutkiem koniecznego prawa: bo gatunek żyje podczas gdy jednostki rodzą się i umierają, a stare pokolenia muszą umrzeć, by ustąpić miejsca nowym.

---

[1] Wstęp do *Fenomenologii Ducha*.

Z kolei każda epoka, tak samo jak jednostka, zazna wszystkich okresów: od dzieciństwa poprzez dojrzałość aż do schyłku. W dodatku przejściem jednej epoki w drugą rządzi prawo dialektycznych przeciwieństw: śmierć jednej epoki jest narodzinami drugiej. W miarę jak epoka się starzeje, poczyna już w swoim łonie następną, która jest jednocześnie jej owocem i pożerającym ją zwolna wrogiem wewnętrznym. Oto jedno ze źródeł idei Rewolucji, która jest sama przez się konieczna i płodna.

Hegel mówi o swoim czasie jako o czasie kiełkowania i przechodzenia do nowego okresu. Z przeszłością zerwano: „nasz czas dojrzał już do pogrzebania w przeszłości jednego świata i w bólach rodzi swą własną przemianę. Zaprawdę duch nigdy nie spoczywa, zawsze unosi go bezgranicznie postępowy ruch; ale jest z nim tak jak z dzieckiem: po długim milczącym rozwoju, pierwszy oddech, który jest skokiem jakościowym, nagle przerywa ciągłość wzrostu wyłącznie ilościowego i właśnie wtedy dziecko się zrodziło. Tak samo kształtujący się duch powoli dojrzewa w ciszy do swojej nowej postaci, rozkładając cząstka po cząstce gmach swego poprzedniego świata. Rozpad tego świata zwiastują tylko rzadkie objawy: płochość i nuda ogarniające to co jeszcze trwa, niewyraźne przeczucie tego co nieznane — oto znaki oznajmujące, że coś innego nadchodzi. Wschód słońca przerywa nagle to ciągłe kruszenie się, które nie zmieniało oblicza całości — i w jednym błysku ukazuje zarys nowego świata". [2]

Zatem epoka historyczna jest indywidualną jednostką. Otóż żyjąca jednostka posiada własne narządy i wyodrębnia się zarówno od dokolnego świata, jak i od innych jednostek. Nie chodzi więc już o doszukiwanie się niezmienności natury ludzkiej poprzez różne epoki i różne szerokości geograficzne. Przeciwnie, trzeba określać kolejne przemiany, które sprawiają, że człowiek jednej epoki różni się od człowieka innej epoki. Czas jest sprawcą różnicy, *differentia specifica*. Każda epoka będzie mieć własną religię, filozofię, sztukę, własne prawo i własną politykę, niesprowadzalne do jakiejkolwiek wspólnej miary. Człowiek jest zamknięty w czasie, w swoim czasie. Nie żywi go łączność z pozaczasowym absolutem; żyje duchem czasu. Tak jak żyjąca jednostka żyje dzięki swojej duszy, tak każdą epokę ożywia duch, duch czasu, który Hegel nazywa pojęciem i który rozwija zawarte w sobie możliwości powoli, jak żołądź. Miarą człowieka nie jest już to, co wieczne. Jego doskonałość polega na wpisaniu w czas, w swój czas.

„Kiedy chcemy zobaczyć dąb z całą potęgą pnia, z rozrostem konarów i gęstwą listowia — nie będziemy zadowoleni jeśli zamiast

[2] op. cit.

dębu pokażą nam żołądź. Tak samo nauka, ukoronowanie świata ducha, w swoich początkach nie jest jeszcze spełniona. Początek nowego ducha jest wynikiem potężnego przewrotu wielorakich i różnych form kulturowych; nagrodą za krętą i skomplikowaną drogę, za bardzo ciężki i trudny wysiłek. Ten zaczątek już jest całością, która — poza następstwem i poza swym rozrostem — wróciła sama w siebie i stała się prostym pojęciem całości. Ale faktyczna rzeczywistość tej prostej całości polega na procesie, przez który formacje poprzednie, stając się teraz momentami, rozwijają się na nowo, i nadają sobie nowe ukształtowania — a to w swoim nowym żywiole, z nowym znaczeniem, jakie w ten sposób zdobyły".[3]

Bowiem ta sama istota żywa umiera i odradza się wciąż na nowo: historia jest koniecznym szlakiem kolejnych przemian owej istoty, a na każdym etapie zachowuje się nabytek form poprzednich. Hegel stwierdza zatem, że rozwój historii to postęp. A ponieważ całość, która się w ten sposób rozwija jest boska — bo podstawową optyką jest panteizm — stająca się historia jest historią Boga. Bóg jest historią Boga. Bóg jest rezultatem wzrostu, który jest wzrostem samego Boga, tak jak dąb jest spełnionym wzrostem żołędzia.

VI. MIT PAŃSTWA

Zatem kolejność epok jest następstwem organizmów. Pojęcie organizmu wymaga zasady jedności i życia, a więc duszy i każda epoka ma swego „ducha". Ale jak się duch wyraża? W jaki sposób dochodzi do najpełniejszego rozwoju? Stając się świadomością. Historia, epoka jest historią i epoką, które mają świadomość siebie.

Lecz świadomość może się przejawiać w sposób mniej lub więcej doskonały, podobnie jak jest wiele stopni wzrostu i rozwoju tego, co żyje. Świadomość może być zamknięta w sobie, a może też dojść do tego co Hegel nazywał faktycznością, rzeczywistością. Drzewo owocuje dopiero w pewnym wieku. Całkowitym rozwojem świadomości, tym stadium, w którym świadomość potwierdza się w swoich owocach jej pełnią i uwieńczeniem jest dziedzina społeczności ludzkiej, czyli Państwa.

Jeśli więc historia jest historią świadomości i to najwyższego stopnia świadomości, szczytem historii jest Państwo. „Państwo jest Ideą boską urzeczywistnioną na ziemi... Wskutek tego musimy czcić Państwo, jako objawienie się na ziemi tego co boskie i pamiętać, że jeżeli niełatwo jest zrozumieć przyrodę, to nieskończenie trudniej

---

[3] *op. cit.*

jest uchwycić istotę Państwa. Państwo jest pochodem Boga w świecie... Państwo trzeba pojmować jako organizm... Państwo doskonałe z samego tytułu swego istnienia musi posiadać świadomość i myśl. Państwo wie czego chce. Państwo jest rzeczywiste a prawdziwa rzeczywistość jest konieczna. To co jest rzeczywiste, jest wieczyście konieczne... Państwo istnieje dla swojego własnego celu... Państwo jest aktualnie istniejącym, zrealizowanym życiem moralnym".[4]

Osoba indywidualna odnajduje sens swego przeznaczenia w życiu Państwa. Widzieliśmy wyżej, że — wedle myśli Hegla — część organizmu żyje życiem całości i tylko dzięki tej całości jest częścią żywą. Przeznaczeniem jednostki jest być częścią Państwa, które jest świadomą całością, realizacją Boga. Służyć Państwu, chcieć tego co chce Państwo, oto powołanie jednostki.

Jednostce do wypełnienia jej przeznaczeń nie wystarczy przynależność do „społeczności cywilnej" (Hegel rozumie przez to całą sieć wymiany ekonomicznej, pracy i handlu) — bo, chociaż już w tej płaszczyźnie występuje solidarność, to jedność całości nie dochodzi tu jeszcze do pełnej świadomości. Dopiero Państwo — takie jakim on je widzi w osobie monarchy — jest urzeczywistnieniem Ducha absolutnego. Można więc powiedzieć, iż społeczeństwo istnieje dla Państwa i przez Państwo.

Jak już zaznaczyliśmy, życie ducha zna różne, następujące po sobie wcielenia. Wschód, Grecja i Rzym były poprzednimi etapami jego drogi wzwyż. Monarchia germańska jest jego obecnym urzeczywistnieniem, „realizacją prawdy absolutnej" i „wolności". „Historia świata nie jest niczym innym jak rozwojem idei wolności"... „realizacją ducha", „prawdziwą teodyceą", „usprawiedliwieniem Boga w historii... to co się zdarzyło i to co się zdarza... jest w istocie dziełem tej idei".

Co to znaczy? Jeśli państwo jest wcieleniem Boga, to jest ono twórcą prawdy i prawa. Siła Państwa — oto sprawiedliwość. Wszakże imperium utwierdza się tylko w ten sposób, że Państwo, stając oko w oko z innymi Państwami, zwycięża je siłą, narzucając im swoje prawa i swoje koncepcje. Dialektyczny proces historii to następstwo imperiów, z których każde jest potwierdzeniem militarnej siły Państwa. Walka, wojna jest dobrem, bo przez nią Państwo triumfuje i przez nią objawia się ruchliwy i zmienny charakter życia. Wreszcie, jeśli historia jest sądem Boga, w takim razie powodzenie, fakt dokonany, usprawiedliwia w ostatniej instancji czyny ludzkie.

---

[4] Cytaty z *Zasad filozofii prawa*, 1820, i z *Wykładów o filozofii historii*.

VII. POZOSTAŁOŚCI TYCH POGLĄDÓW U MARKSA

Musieliśmy poświęcić heglowskiej koncepcji tyle miejsca, bo na niej właśnie opiera się koncepcja Marksa. Wprawdzie Marks zbuntował się przeciw koncepcji Mistrza, ale nie aż tak mocno, by udało mu się obalić podstawowe twierdzenia Hegla.

Historycyzm pozostał charakterystyczną cechą marksizmu. Wystarczy sobie przypomnieć *Manifest Komunistyczny* z 1848 roku. Historia jest kolejnym następstwem światów, a każdy z nich rodzi się z dialektycznego antagonizmu wobec poprzedniego świata; każdy świat reprezentuje pewną całość, wraz ze swoim pojęciem człowieka, swoją religią, swoją filozofią, swoim prawem i swymi instytucjami. Oczywiście epoka historyczna nie jest już dla Marksa epoką dominującego Państwa, a historia powszechna nie jest juz ciągiem kolejnych imperiów. Lecz dominujące Państwo i imperia zastępuje dominująca klasa i charakterystyczny dla jej panowania ustrój ekonomiczny.

W słynnych zapiskach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku — które zawierają w zarodku najważniejsze myśli Marksa i są jakby pierwszym, bardzo niedoskonałym szkicem tego, co stanie się *Kapitałem* — Marks również żywi ambicję rozwinięcia całej historii począwszy od jednego pojęcia, jak to miało miejsce w obrazie żołędzia i dębu. Zagadkę historii rozwiązuje pojęcie pracy podległej alienacji, ponieważ tłumaczy konieczny i organiczny związek, który łączy wszystkie etapy ekonomii i wszystkie ekonomiczne doktryny, będące ich świadomością. Pojęcie to pozwala opisać przyszły rozwój historii: marksistowski profetyzm chce być naukowy — w rzeczywistości odwołuje się on do dialektycznego prawa rozwoju historii, które rzutuje w przyszłość.

Tak więc w pewnym sensie Marks tylko kontynuuje Hegla.

VIII. MARKSISTOWSKA KRYTYKA HEGLA

A jednak Marks będzie krytykować Hegla. Jego krytyka dotknie najpierw mitu Państwa. Czemże jest to Państwo, odrębne i wyższe od społeczeństwa? Jest abstrakcją, tworem idealizmu, tego co Marks nazywa ideologią.

Wolno twierdzić, że Marks zachowuje witalistyczny schemat historii i że zerwanie z idealizmem, wola realizmu i materializm będą u niego polegać na badaniu fizjologii owej historii, pojętej jako istota żywa. Jaki jest jej narząd ruchu, jakie są jej wydzieliny gruczołowe, zdrowe czy też patologiczne? Zasadą motoryczną, duszą społeczeństwa jest jego ekonomia, a przez ekonomię należy rozumieć

stosunki produkcji, ściślej stosunki między ludźmi, zdeterminowane przez własność środków produkcji.

W historycyzmie heglowskim istota ludzka, instytucja czy myśl miały prawo do życia przez sam fakt swego istnienia. Do tych poglądów Marks dobudowuje moralność: wszystkie epoki następują po sobie w sposób konieczny, ale historia rozwijająca się w ten sposób wedle określonego prawa jest historią alienacji. Ludzkość zna stany patologiczne, a patologia jest dialektycznym przeciwstawieniem normalności. Kapitalizm jest stanem ostatecznej alienacji, z niego narodzi się nieuchronnie stan antyalienacji, ponownego odzyskania się przez człowieka.

Otóż ideologia jest charakterystyczną cechą patologicznej fazy historii; Państwo jest formą ideologiczną. Alienacja, wyzucie z siebie i ze społeczeństwa, wywołuje na firmamencie rzeczy urojonych (religia, prawo) projekcję idealnego Państwa, które powinno istnieć, ale którego człowiek jest w rzeczywistości pozbawiony. W ten sposób Państwo, które wynikło z Rewolucji francuskiej — a Marks widzi w nim odpowiednik heglowskiego pojęcia Państwa — głosi równość, wolność i braterstwo, czym maskuje i utwierdza rzeczywistą sytuację ekonomiczną, czyli liberalny kapitalizm, w którym panuje nierówność, ucisk, walka. Marks żąda takiego stanu faktycznego — zresztą dialektyczne prawo historii nieuchronnie do niego prowadzi — takiego społeczeństwa, w którym owe wartości (wolność, równość, braterstwo) będą przeżywane w płaszczyźnie rzeczywistości, a nie afirmowane w płaszczyźnie ideału. A zatem społeczeństwo wyeliminuje Państwo w tym stopniu, w jakim będzie je spontanicznie realizować zamiast tylko kształtować je w myśli.

Trzeba jednak zaznaczyć, że społeczność ludzka która sprawi, że Państwo stanie się przestarzałe, jest pomyślana na wzór Państwa heglowskiego. Tam, gdzie Hegel mówił „świadomość siebie", Marks mówi „rzeczywistość zmysłowa", ale to pojęcie zawiera w sobie wiele elementów właściwych „świadomości". Marksistowski człowiek realny, człowiek który odzyskał sam siebie, jest przede wszystkim bytem zbiorowym (*Gattungswesen*), bytem rodzajowym, ludzką totalnością. Jednostka istnieje tylko przez zbiorowość, w zbiorowości i dla zbiorowości; powołaniem i rozkwitem jednostki jest jej życie, jako członka zbiorowości. Z drugiej strony, zbiorowość owa reprezentuje boskość, w tym znaczeniu, że jest czystą immanencją, która wyłącza wszelką transcendencję. Człowiek który odzyskał sam siebie jest bogiem człowieka. Wreszcie (dłużej nie sposób w tym artykule się nad tym rozwodzić) ludzkość jest także pojęta jako istota żyjąca, wyposażona w zasadę motoryczną, którą jest praca, *praxis:* od niej pochodzą wszystkie funkcje ży-

ciowe. Dlaczego np. nie mówi się już o miłości w znaczeniu chrześcijańskim? Po pierwsze, bo jest ona częścią złudzeń ideologicznych. Ale jest też drugi, głębszy powód: o ile człowiek, podlegający w swojej pracy alienacji jest z konieczności egoistą, o tyle człowiek społeczny będzie w sposób równie konieczny altruistą, na tej samej zasadzie, która częściom ciała każe z konieczności spełniać właściwe funkcje. Altruizm będzie normalnym i naturalnym rytmem tego organizmu, który się nazywa „człowiekiem rodzajowym".

IX. MARKSIZM I ROMANTYZM

W innych twierdzeniach marksistowskich także można odkryć echa heglowskiego witalizmu. Choćby w idei walki klas, płodności rewolucji, Partii pojętej jako „świadomość", emanacja Proletariatu, który jest awangardą historii. Właśnie witalizm ułatwi Engelsowi i jego następcom dołączenie do marksizmu biologicznych teorii Darwina: ewolucji i walki o byt. Romantyzm przygotował im grunt.

Na koniec — umyślnie użyłem poprzednio wyrażenia fizjologia społeczeństwa (można było mówić o anatomii), by określić marksistowskie dążenie do zanalizowania bazy ekonomicznej biegu historii. Teoria bazy i nadbudowy, wzajemnego ich oddziaływania, zakłada bowiem analogię między epoką a żywą jednostką, wyposażoną w system narządów. To znaczy, że materializm marksistowski zaszczepił się na romantycznych wyobrażeniach życia i tego co żyje — do których nawiązuje też dialektyka — i że stanowi on raczej poprawkę czy odmianę tych wyobrażeń, niż ich radykalną krytykę. Niezależnie od słownika (wyrażeń takich, jak „materalizm", „naukowy") nie jestem pewien, czy trwałość mitów romantycznych nie przyczynia się znacznie do uroku, który marksizm wywiera.

X. KONKLUZJA

Konkluzja będzie krótka. Dla myśli chrześcijańskiej błędem witalizmu jest to, że całe życie, łącznie z życiem duchowym, oparł na wzorze życia roślinnego i zwierzęcego. Heglowski Duch, lub marksistowska Historia, zachowują się jak wielkie zwierzę.

Konsekwencją, czy kto chce czy nie, będzie prymat przyznany temu co irracjonalne, „stawaniu się" i sile.

Te filozofie nie zauważyły, że tam, gdzie życie jest najwznioślejsze, gdzie ma większy udział w nieskończonym życiu Boga, pozbywa się ono cech, określających raczej jego niedoskonałość. Życie duchowe jest życiem poznania i miłości, rozmowy i przyjaźni z Bogiem transcendentnym. Właśnie dlatego, że jest do takiego życia powołana,

każda osoba ludzka ma wartość absolutu. Jest szlachetniejsza w tym świetle od życia gatunku czy społeczeństwa. Cała celowość społeczeństwa polega na umożliwieniu każdej istocie ludzkiej rozkwitu jej życia osobowego. Osoba ludzka jest święta, jest nienaruszalną świątynią, a jej horyzont nie ogranicza się do historii i epoki, ponieważ jest powołana do bezpośredniego złączenia się z Absolutem. Jej horyzontem i miarą są wiecznotrwałe dobra boskie, które ma posiąść, z tytułu swego osobistego i niezastąpionego powołania.

Marie-Martin Cottier, O. P.

tłum. Anna Turowiczowa

„Nova et Vetera", 1957, 2.
Przełożone z niewielkimi skrótami.

WŁADYSŁAW KONOPCZYŃSKI

JAK ZOSTAŁEM HISTORYKIEM

Jeżeli są przypadki w sprawach ludzkich, to przypadkiem; jeżeli są łańcuchy przyczynowe, to widocznie byłem do tego zawodu powołany. A jeżeli losem swym kieruje *homo conscius*, to można powiedzieć tak: przypadkiem znalazłem łódkę i wiosłowałem *con amore*, czasami z prądem, czasem na poprzek prądu.

Dom rodziców nie trącił myszką odległych wspomnień. Dziadek Stanisław, nauczyciel ludowy w Lipnie i Rypinie (do 1860), babka Klementyna Szulcówna, z dawno spolszczonej rodziny, także mieszczańskiej — może nawet z tych zasłużonych Szulców, co rozbudowali stolicę w kierunku Woli, ale bez resztek bankierskiej fortuny. W następnej generacji ojciec Ignacy i prawie wszyscy stryjowie, wujowie — inżynierowie, technicy, matematycy, z wyjątkiem stryja Emiliana, filologa i pedagoga, założyciela znanej w Warszawie uczelni. W moim pokoleniu doszli lub niedoszli inżynierowie lub rolnicy, ja sam jeden humanista-profesor (mówię na razie o krewnych, nie o powinowatych). Wśród dzieci, siostrzeńców obojga płci też tylko jedna żyje humanistka, reszta kieruje się do zawodów technicznych, lekarskich lub przyrodniczych. Księdza czy prawnika po naszej stronie — ani na lekarstwo. Jak się wychował w takim otoczeniu historyk-prawnik, o horyzontach trochę filozoficznych, nie bez aspiracji politycznych i religijnych?

Nie da się zaprzeczyć, że ojciec mój, jak na matematyka i inżyniera komunikacji, posiadał sporo kultury humanistycznej. Wspominał chętnie swe koleżeństwo w gimnazjum z Piotrem Chmielowskim, w Szkole Głównej z Antonim Sygietyńskim, Aleksandrem Świętochowskim, zaopatrywał się przed laty w wydawnictwa „Przeglądu Tygodniowego", czytał z upodobaniem nowości literackie. Gust do muzyki i sztuk pięknych rozwijała w nas matka, Ludwika z Obrąpalskich, utalentowana malarka i śpiewaczka o srebrzystym sopranie, uczennica Gersona i Trombiniego. W nas — to znaczy w trzech braciach, Zygmuncie, Władysławie i Adamie. Matka też dbała o na-

sze wychowanie fizyczne: posyłała na ślizgawkę, na gimnastykę do zakładu M. Olszewskiego, gdzie gimnastykowaliśmy się wcale nie według Linga, ale tak jak „anioły". „A jak się gimnastykują anioły?" — spytała kiedyś matka panią Olszewską. „Właśnie tak jak Pani synowie."

Dla zdrowia i dla zacieśnienia zażyłości rodzinnej wozili nas rodzice na wakacje i ferie wielkanocne na wieś. Tu niewątpliwie odegrał swoją rolę wychowawczą przede wszystkim dworek Dziepułć koło Radomska. Właściciel jego, mój dziadek, Erazm Obrąpalski, także inżynier, nabudowawszy w Rosji sporo linii kolejowych, wywiózł do Warszawy swe dorosłe córki, żeby je zabezpieczyć przed małżeństwem z Rosjanami; poślubił *secundo voto* Marię Siemiradzką, siostrę Henryka, i dla synka Janka z tego małżeństwa kupił ów folwark Dziepułć. Pomijam różne delicje tego zakątka, ale nie mogę pominąć oszklonej szafy bibliotecznej, w której dziadek i „młoda babcia" chowali *Jadwigę i Jagiełłę* Szajnochy i *Dziejopisów krajowych*, i Darwina, i Amicisa i „British Authors" w wyd. Tauchnitza. Czytywano nam głośno *Pamiętniki kwestarza* Chodźki i *Opis obyczajów* Kitowicza, bodaj *Myszeidę*, tylko stosunkowo najmniej — wieszczów romantyków. „Bies cię porwie Mikołaju, hej ha, hejże ha. A swoboda będzie w kraju, hej ta, hejże ha" — śpiewaliśmy dziadkowi, nie wyciągając zresztą z tego żadnych polityczno-wojskowych konsekwencji.

Tradycje bowiem powstańcze bardzo słabo były w naszych rodzinach pielęgnowane. Ojciec (ur. 1849) śpiewał był pieśni na manifestacjach kościelnych 1861 roku, stryjenka Bogumiła z Rustejków, nim wyszła za Emiliana, skubała szarpie dla partyzantów i woziła przez kordon tajne zlecenia; ciotka Stanisława przyjaźniła się z córkami Traugutta. Wuj Ostromęcki poszedł z obozu na Sybir, wydany przez litewskich czy białoruskich chłopów. Ot i wszystko. Dziadek bowiem, stryj Emilian, wuj Strumiłło uważali powstanie za błąd i nieszczęście, a i Ostromęcki położył pieczęć na swej przeszłości. Tą drogą historia narodowa nie miała do mnie dostępu.

Były atoli inne drogi. Dziadek w Rosji zaprzyjaźnił się z zesłańcem Tadeuszem Korzonem, otrzymywał odeń w Warszawie kolejne publikacje, a że był prawie niewidomy, więc go ktoś z nas musiał prowadzić do państwa Korzonów, a rodzice wpadli na myśl, żeby mi na imieniny lub urodziny dawać po tomie *Historię powszechną*. Żywa narracja pociągała obu nas starszych braci, urok uczoności Korzona promieniował na całą rodzinę, a na spotkanie mu wybiegała z mojej strony rozbudzona wyobraźnia.

Spełniły pewno swoją rolę książki, pisane dla młodzieży o *Myszach króla Popiela*, o *Chrobrym*, o *Rycerzu błękitnym*, o *Bitwie pod*

Raszynem. Wiadomo, jak przez słowiańskie tematy Taborytów i Serbów (*Doczekali*) przez *Serce* Amicisa, Przyborowski, Teresa Jadwiga i inni agenci polskiej intrygi sączyli w nasze dusze polski patriotyzm. Duże dozy historii zażywało się z *Wieczorów pod lipą*, *Wieczorów jesiennych*, *Opowiadań ciotki Ludmiły* itp. Ale to wówczas jeszcze nie działało na mnie mocniej niż na braci.

Wyobraźnię rozkołysali mi na dobre *Robinson*, Mayne Reid *Duch puszczy*, *Młody wygnaniec*, *Mieszkaniec puszczy* — wszystko płody obcego, zachodniego ducha w polskich przeróbkach. Z kolei przyszedł Juliusz Verne, czytany przez nas masowo (około 40 tomów) w przekładach rosyjskich i niemieckich. Od bohaterstwa i przedsiębiorczości Cyrusów Smithów i Matiasów Sandorfów był już krok jeden do Achillesa i Hektora (oczywiście byłem całym sercem po stronie Indian i Hektora). Zanim poznałem Homera w oryginale, rozczytałem się szczegółowo w wojnie trojańskiej według opracowań prozaicznych. Po wojnie trojańskiej — tebańska (*Siedmiu przeciwko Tebom*), potem *Wyprawa epigonów* — i zaraz wojny messeńskie (precz ze Spartą). Jeszcze jeden skok — i jesteśmy w dobie historycznej wśród Miltiadesów i Temistoklesów. Korneliusz Nepos uprzyjemniał nam łacinę, a na lekcjach polskiego deklamowało się, nie bez ukrytej aluzji: „Ha! Sardes gore!" Nie pamiętam już, w czyim opracowaniu, bodaj Grote'a, przestudiowałem całą historię grecką do Cheronei (precz z Filipem Macedońskim), potem dość obojętnie czytałem o Aleksandrze i diadochach, no i jazda do Rzymu. Tu po kolei chwytała mnie za serce niemal każda *victa causa*. Pontius Telesinus, Hannibal, Sertorius, Vercingetorix... Dopiero od Oktawiana pogodziłem się z Rzymem i odpierałem w myślach różnych barbarzyńców.

Stryj Emilian, śledząc z zadowoleniem moje klasyczne gusta i upodobania do historii, pożyczał kolejno różne tomy Schlossera. Ale cóż miałem robić, gdy mi pod rokiem 476 naszej ery zdezerterował Romulus Augustulus? Wlazłem nie bez wstrętu w wieki średnie, między Teodoryki i Rekkerady, Childeryki i Abderrahmany, Kopronimy i Porfirogenety. Takie to było na Wschodzie niewolnicze, na Zachodzie nieokrzesane, kudłate, rogate, bezprogramowe... Ale trudno, trzeba było iść za Schlosserem aż w wiek XV.

Mniej więcej w tym czasie, kiedym przerabiał Viscontich i Sforzów, nastąpiła dwojaka interwencja z zewnątrz. Raz, gdym przyniósł ze szkoły nie pierwszą dwójkę z algebry i zasiadłem do swych tablic chronologicznych i genealogicznych (stryjowi zawdzięczam *Tablice* Broniewskiego), ojciec zirytowany powiedział: „rzuciłbyś te głupstwa". Nie rzuciłem, bo już przeczuwałem, czym będę. Zresztą sami rodzice postarali się dla mnie i dla starszego brata o nauczy-

cielkę literatury polskiej. Zacna ta niewiasta, wnuczka generała-lingwisty Mrozińskiego, przynosiła nam do kopiowania rys dziejów literatury własnego układu (o Kuliczkowskim trudno było nawet marzyć). Doszliśmy z p. Mrozińską do epoki pseudoklasycznej, kiedy nastąpiła jeszcze jedna interwencja.

Na początku klasy V brat Zygmunt zwierzył mi się, że go koledzy zaprosili do tajnego kółka samokształcenia i mnie zapraszają także, choć jestem dopiero piątoklasistą. Rodzice aprobowali ten projekt (ojciec od r. 1892 jako Polak był wydalony z kolei nadwiślańskiej, gdzie był naczelnikiem ruchu). Ja, wyrodny, po namyśle odmówiłem. Nie teraz jeszcze: mnie obchodzi tylko historia powszechna, nie polska. Dziś myślę sobie, że trzeba było być takim jak ja — zarozumiałym, niepoprawnym przez całe gimnazjum prymusem, aby uchylać zaszczyt i obowiązek. Ale już taka była moja natura: szedłem przeważnie za wewnętrznym, a nie zewnętrznym impulsem.

Odmówiwszy, przerobiłem, jak się rzekło, końcowe średniowieczne tomy Schlossera, ale zarazem wziąłem się do historii polskiej i do dalszego ciągu literatury. W ciągu wakacji 1895—6 program był wykonany (w Dziepułci i w Rogalinie u Ostromęckich). Na czymże on polegał? Na zrobieniu wyciągów z niezbyt naukowej książki L. Rogalskiego, z Korzona i ze sławnych *Dziejów Polski w zarysie* Bobrzyńskiego. Do poznania się zaś z literaturą służyli mi Bartoszewicz i Spasowicz. Później, w klasie VI, dotarłem jakoś do Tatomira, na chwilę do Lewickiego, kupiłem sobie ciężkostrawne *Historii polskiej... ksiąg dwanaście* Szujskiego, a stryj pożyczał mi znów tom po tomie znakomite *Dzieje Polski* tegoż autora.

Zgłaszającego się z późnym akcesem kółko przyjęło mile; wnet zostałem wybrany delegatem grupy szóstoklasistów do zarządu. Odgłosy tych wyborów odezwały się w „prasie": mój rywal, Wacław Wróblewski, syn geografa, późniejszy komunista, zamieścił w tajnym piśmie kółkowym (o którym niżej) bajkę, gdzie jakiś chytry ptak radzi głosować na trzeciego kandydata, gawrona (ów trzeci, Owerkowicz, był brunetem), aby utrącić drugiego (ów drugi wróbel, był wówczas tetmajeryzującym poetą — z czasem przepadł w Moskwie). Poprowadziłem kurs historii polskiej w grupie koleżeńskiej w ten sposób, że przerabialiśmy prawie wyłącznie Bobrzyńskiego, i jakoś długo nikt nie próbował nam zalecać żadnej odtrutki na te mądre, ale mrożące wywody. Urządziłem kolegom ciągniony egzamin i zachowałem te bilety do dziś dnia.

Przed samym Bożym Narodzeniem 1896 roku zarząd przyjął do wiadomości, że kolega bibliotekarz Jan Dmochowski nie może nadal opiekować się księgozbiorem. Zaszczytny ten ciężar wziąłem na siebie, i nie pytając o zgodę rodziców, przewiozłem nagle cały skarb

z ulicy Freta na ul. Kruczą. Pamiętam chwilkę niepokoju, gdy stojący pod kolumną policjant obrzucił badawczym okiem mój kosz, z którego szczerzyły się, jak zęby, nasze książki, na samym wierzchu *Kwintesencja socjalizmu* Schäfflego. Rodzice pogodzili się z faktem dokonanym; zresztą pod moje włodarstwo poszły tylko książki cenzuralne (około 400 tomów), a „nielegalszczyznę" wziął do swego książęcego lokalu na rogu Wilczej i Alei Ujazdowskich kolega Adam Woroniecki (późniejszy O. Jacek, dominikanin).

Nie wchodząc tu w charakterystykę przywódców kółka — choć byłoby o czym pisać — powiem słów parę o bibliotece i o naszej polityce samokształceniowej. Zastałem w dziale legalnym dużo wiedzy pozytywistycznej, zwłaszcza socjologii i ekonomii, po części rodem ze wschodu: różne Drapery, Spencery, Huxleye, Świętochowscy, a tuż obok Iwaniukowy, Sieczeniowy, Pisarewy, Karajewy, Michajłowy. Był to dorobek i chleb powszedni naszych poprzedników. Zarząd pokiwał mocno głowami nad tą mądrością, stanowczo niezbyt dostępną dla piąto- a choćby i siódmoklasistów. W dodatku kierownicze duchy tego zarządu: Julek Kowalczyk, Wacek Wróblewski, Tadek Korniłowicz, Ignacy Fonberg, Adam Woroniecki, w całkowitej zgodzie ze mną i większością kółkowiczów, uznały, że powinniśmy w tajnej organizacji przede wszystkim nadrabiać to, czego nam zabroniono lub co zniekształcano w gimnazjum. Uchwalono więc radykalnie usunąć książki rosyjskie, kupować dzieła polskie historyczne i literackie. Wyjątek zrobiono dla dzieł M. Karajewa (*O samokształceniu* i in.) tudzież dla *Sonaty Kreutzerowskiej* Tołstoja. Mogłem tedy folgować swoim coraz wyraźniejszym upodobaniom i znosić od antykwariuszów z ul. Świętokrzyskiej Korzonów, Smoleńskich, Pawińskich — bez ujmy dla Chmielowskich i Swięcickich. Zagraniczne wydania wieszczów gromadzi u siebie na jednej półce z Kalinką i Marxem kolega Tamten. Bo oczywiście wszyscy mieliśmy pseudonimy konspiracyjne: Prawdzic, Asser, Yes, Kij etc.; mój brat matematyk był dla niepoznaki Historykiem, a ja Dantyszkiem, ile że gdańszczanin Flechsbinder to niby trochę K o n o p c z y ń s k i.

Kółko w rozkwicie liczyło powyżej 40 członków; podobne organizacje istniały we wszystkich gimnazjach z wyjątkiem I i IV, gdzie uczyła się młodzież rosyjska lub niemiecka. Wszędzie brał górę duch narodowy nad socjalizmem. Przypisywaliśmy to swym własnym aspiracjom i naszej reakcji na pedagogię apuchtinowską; dziś dla mnie nie ulega wątpliwości, że kierowali nami koledzy starsi, „zetowcy" z uniwersytetu.

Nie obeszło się bez wydawania tajnego pisma kółkowego bez tytułu w czarnych zeszytach. „Nakład" wynosił trzy egzemplarze, bo

tyle sióstr chętnych do przepisywania miał nasz promienisty Kowalczyk-Prawdzic (o hektografach jeszcze się nam nie śniło). Jeżeli tam kol. Wróblewski bluszczowo obwijał się koło Tetmajera, Oginiec-Puzyna brał natchnienie z Krasińskiego, Balonik-Korniłowicz skubał ich obu w satyrycznych zwrotkach *à la* Heine, ktoś tam jeszcze analizował źródła nie wiem czyjego pesymizmu, to dlaczego bym ja nie miał dać przetworu cudzych badań historycznych? Jakoż dałem już w szóstej klasie rozprawę o stosunku Polski do Czech w czasach husytyzmu. Ciągnęło się to *opus* przez dwa numery i przyjęte zostało z szacunkiem. Kto by nie wierzył, przekona się snadno z zachowanego czystopisu, że to dzieło „skreślił podług źródeł Wł. Konopczyński", który w publikacji występuje jako Dantyszek. „Źródła" wyzyskał autor cztery: *Dzieje* Szujskiego i Bobrzyńskiego, Korzona i Gajslera *Rys dziejów czeskich*. Pogląd zasadniczy powtórzył za Bobrzyńskim, czego dziś szczerze żałuje, bo w roku 1423 żadna krucjata nam nie groziła. Ktoś z kolegów zwrócił mi uwagę, że właściwie nie piszę podług źródeł, tylko według opracowań. Postanowiłem się poprawić i poszedłem do Korzona, do Biblioteki Zamoyskich, już nie jako wnuk ociemniałego dziadka, ale jako „aspirant do dziejopisarstwa". W opisie tej audiencji pomogę sobie dziennikiem, który prowadziłem od 11 lutego 1895 r.

„Na pytanie moje, kto może korzystać z Biblioteki Zamoyskich, odpowiedział pan Korzon, że trzeba na to mieć pozwolenie hr. ordynata, że księgozbiór ten zwiedzają ci, którzy chcą oglądać wielkie rzadkości, unikaty, zabytki dawne, rękopisy itd. Radził mi udać się do biblioteki wszechnicy warszawskiej. Mówiłem, że chcę czytać dzieła historyczne: szkice Smolki, Kubali itp. Z powodu tego zaszła rozmowa o bohaterach *Ogniem i mieczem* i pan Korzon pokazywał mi akty, w których są wiadomości o śmierci Wołodyjowskiego w Kamieńcu. Oglądałem niektóre książki, których używa p. Korzon do pisania monografii: *Dola i niedola Jana Sobieskiego*. Gdym się spytał, czy w księgozbiorze wszechnicy znajdę źródła, pamiętniki, kroniki, otrzymałem odpowiedź twierdzącą". [Tu muszę z pamięci uzupełnić dziennik: Panu jeszcze za wcześnie do źródeł — powiedział mistrz — i zaczął mi objaśniać znaczenie pamiętników w porównaniu z aktami]. Według słów p. Korzona, akta, jako „chwytane na gorąco"... są pewne i nieskończenie ważniejsze od pamiętników, których autorowie mogą być głupi, interesowni (jak Matuszewicz), łatwowierni itd. Pokazywał mi p. Korzon rękopis *Dziejów Węgier w zarysie* Gajslera, które wkrótce zaczną wychodzić, oraz *Genealogię Piastów* Balzera. Nadzwyczaj zachwala p. Korzon *Zarys historii Polski* Lewickiego. Pytał mnie, jakie ja historie znam. Mówiłem: Tatomira, Lewickiego, Bobrzyńskiego. Z tej ostatniej, korzyści nie

można osiągnąć — odpowiedział p. Korzon. Spytałem się, czy dlatego, że jest to szkic? Odpowiedział p. Korzon że *Dzieje Polski* Bobrzyńskiego są przede wszystkim dziełem adwokackim nie historycznym. Bobrzyński dla zaokrąglenia dzieła zachowuje, że tak powiem, jedność tonu, jak we francuskich klasycznycn tragediach, i pisze o tym, co wyjaśni jego myśl główną, (torturuje historię, bo ją skraca, obcina lub naciąga za uszy). Co najważniejsze — według słów p. Korzona — historyk nie powinien sądzić o wypadkach z punktu widzenia XIX wieku, lecz z punktu widzenia współczesnych, a tego często dopuszcza się Bobrzyński.

W dowód tego, jak źle są poinformowani pamiętnikarze, mówił p. Korzon o Kochanowskim, który nawet o sejmach pisze mylnie i niedokładnie, plącze imiona marszałków i miast, myli datę o całe pół roku. Jako przykład blagi i próżności pamiętnikarzów przytacza p. Korzon Łubieńskiego, wykształconego człowieka i ministra za Kongresówki, który pisze, że następca tronu pruskiego Fryderyk Wilhelm II zaprosił się ongi do niego na obiad, na którym był i generał.. (tu zamyślił się p. Korzon i dopiero po jakimś czasie powiedział: Cornwallis) i opowiadał niby, że go Kościuszko wziął do niewoli. A wiadomo, że Kościuszko wojował pod Charlestonem, podczas gdy Cornwallis poddawał się Washingtonowi (wstyd, że na pewno nie wiedziałem i nie znałem nazwiska Cornwallisa).

Jeszcze co do Bobrzyńskiego. Ten w każdym wypadku uważa przymierze francuskie za korzystniejsze dla Polski niż austriackie, a p. Korzon twierdzi, że Francji zawdzięczamy tylko zepsucie (toż samo napisane w *Doli i niedoli Jana Sobieskiego*), a Austrii — pomoc w wojnach szwedzkich (Karola Gustawa). Przymierze żadne nie jest wiecznie pożyteczne, a każde może być pożyteczne wedle okoliczności. Ot, i tyle. — Tyle to może nawet za dużo. Ale to było moje pierwsze najowocniejsze seminarium.

Nie zrażony życzliwą odprawą, wyrobiłem sobie wstęp do owego „księgozbioru wszechnicy", tj. do biblioteki uniwersyteckiej (w kółku panował językowy puryzm), i rozglądałem się za nowym tematem. W czarnych zeszytach jeden z kolegów umieścił tłumaczenie wstępu do *Polen um die Mitte d. XVIII Jahrhunderts* R. Roepella (według niego: Replera). Zaciekawiony, kupiłem sobie tę monografię i od razu, na długie lata, poczułem pociąg do tragicznie zasłużonej Familii Czartoryskich. Wnet już miałem *Pamiętniki* Matuszewicza i Kanteckiego dzieło o Stanisławie Poniatowskim, i Askenazego *Königswahl*. A tu jak z nieba spadły na mnie jeszcze *Źródła dziejowe* ofiarowane przez A. Jabłonowskiego do naszej biblioteki kółkowej. Z lekkiej ręki machnąłem dla kolegów rozprawkę *O Multanach i Wołoszczyźnie*, potem o wojewodzie Stefanie Wielkim, oczywiście

na podstawie Jabłonowskiego, tym razem już nie bez zaglądania do źródeł. A że się chciało wypróbować siły w impresjach z wycieczki (do Ojcowa) i nagadać kolegom za niedbałe spełnianie obowiązków kółkowych, więc stałem się dla naszych składaczek (niby zecerek) Kowalczykówien niebezpiecznym grafomanem.

Pismo nasze nie wytrzymało tak jednostronnego pożywienia i uschło na widok pierwszego kawałka mojej *Familii Czartoryskich*. Bliska matura ostudziła ryzykanckie animusze starszych kolegów. Dosłuchaliśmy, jak się dało, wykładów o literaturze XIX wieku Ignacego Dąbrowskiego (który nam kwintesencję byronizmu wskazał... we *Wrogu ludu* Ibsena) tudzież historii porozbiorowej adw. M. Malinowskiego (który przepowiedział katastrofę caratu w r. 1915) — i ruch kółkowy ku memu zgorszeniu przeniósł się głównie do następnych roczników. W kontakcie z kółkiem zdobyłem niewątpliwie kwalifikacje na pracowitego kompilatora cudzych zdobyczy. Dalszy postęp czekał mnie na zupełnie innych szlakach.

II

Z uzdolnień, bez których nie można być historykiem, najwcześniej wyrobiłem sobie — i pewno najlepiej zachowałem — pamięć. Jak gdyby punkt honoru miałem w chronologii i doskonaliłem się w niej przez ciągłe ćwiczenie. Łacina i greka służyły do ścisłego wnikania w teksty i formułowania zdań. Zdolności analitycznych i syntetycznych jeszcze nie doceniałem i próżno wysilał się nasz nauczyciel historii i rosyjskiej literatury, Wasilij Stiepanowicz Szimanowskij, aby nasze umysły w tych kierunkach rozruszać. *„Timeo Danaos"* — ostrzegał Wirgiliusz. „Aj, juchy, Moskale, psiajuchy" — nuciliśmy sobie według starego śpiewnika, więc się puszczało mimo uszu wywody, może i nie zawsze głupie, łysego, kaprawego i podejrzanego pod każdym względem humanisty. Ja osobiście na jego lekcjach, jak i na wielu innych, czytałem arcydzieła i dzieła literatury powszechnej. Dyskusje, argumentacje, teorie odkładałem na zebrania kółkowe, gdzie zresztą zaćmiewali mię Kowalczyk, Fonberg, Woroniecki, Korniłowicz. Dusza rozwijała się w prymusie trochę jednostronnie i bez pośpiechu.

Co prawda, mnie jako prymusa pośpiech w ogóle nie obowiązywał. Inni palili papierosy, flirtowali, deboszowali, niektórzy kpili z księży, jeszcze przed wtajemniczeniem w sprawy kółkowe strzygli uszami, gdzie wieje wiatr postępowy; mnie to nie imponowało. Nawet w czytaniu powieści byłem zapóźniony: *Trylogię* poznałem dopiero w piątej klasie. Moja lektura w VII klasie to Szyller, Goethe, Byron, Szekspir, Puszkin, Lermontow, Gogol, Słowacki, Tołstoj, Kor-

nig, Payot: a więc jeden wieszcz polski na tylu cudzoziemców. Tołstoj — to tylko *Sonata Kreutzerowska;* ona i broszura Korniga należą do rzeczy zalecanych w osobnym kółku „słupników", tj. filaretów, gdzie uświadomialiśmy się w sprawach etyki płciowej przeciw rozpuście. Payota *Kształcenie woli* przeczytałem też bez pośpiechu, głównie ze względu na jego część drugą, praktyczną. Tak z poezji i moralistyki wsiąkały we mnie impulsy czy pierwiastki, które do kultury charakteru, wyhodowanej przez rodziców, coś niecoś na pewno dołożą. A nie ulega dla mnie wątpliwości, że prócz pamięci, zmysłu badawczego i pogłębionego umysłu przyda się historykowi także charakter.

Tak, tylko że charakter pozostałby prymitywnym, niewypalonym, glinianym naczyniem, gdyby Pan Bóg zbyt dosłownie przyjął naszą modlitwę: „i nie wódź nas na pokuszenie". Otóż mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zetknąłem się z kółkiem, słupnikami i źródłami, zrobiłem ważne odkrycie, że istnieją na świecie — panny. Parę z nich wpadło mi w oko; jedna wpadła w niedoświadczone serce. Trudno nie wspomnieć bez uśmiechu tej wiosny w szóstej klasie, kiedy się pierwszy raz z oburzeniem, pogardą, ironią zaczęło śledzić w samym sobie jakieś naprawdę wiosenne powiewy i wonie. Kwiecień 1897 r., maj 1898 i lata tegoż mickiewiczowskiego roku — oto ramy chronologiczne *„der alten Geschichte, die ist doch immer neu"*. (Polubiłem niemczyznę dzięki pewnej przelotnej znajomości, która mi wsunęła do rąk Szyllera. Ale Szylller po trosze ustąpił miejsca Heinemu, a tamta znajomość — też komu innemu). Pewna panna, daleka kuzynka, zrazu sympatyzowała ze mną (żeby nie powiedzieć za dużo), potem gdy poznała mego sympatycznego przyrodniego wuja, poczęła wzdychać do niego. Ja ze wszystkimi swymi Szylleramі i Payotami zostałem odstawiony, zdystansowany, czemu się trudno dziwić, bo byłem wówczas zarozumiałym sensatem i pozerem, a kuzyn miły, wesoły, miał większą wprawę w rozmowach z pensjonarkami. Partia była przegrana — czy miałem dawać widowisko zazdrości, czy może zrywać z przyjacielem? Dla kogo? Dla kobiety? Przeciwnie, teraz nasza przyjaźń się zahartuje, pogłębi, a ja tym moim tęsknotom i zawodom wypowiem wojnę eksterminacyjną.

Przeciwnika trzeba znać, i teren walki także. Poznajmy więc samego siebie. Ostatni rok szkolny przed maturą rozpoczynałem pod znakiem psychologii a nie historii. Teraz przyszedł mi z pomocą Payot, nie tyle jako wychowawca ,bo już jego recepty dawniej sobie przyswoiłem, ile jako psycholog. Nie wchodzę w to, czy był to przewodnik najlepszy; w każdym razie on mnie wprowadził w zagadnienie stosunków między myślą, uczuciem i wolą. Psychologia nieco wcześniej przyjęła się w naszej elicie kółkowej; Kowalczyk przy-

pisywał sobie, może i słusznie, przenikliwe duszoznawstwo. Korniłowicz obnosił się ze schematem kątów woli, ułożonym przez jego ojca, neurologa. W tej swojej predylekcji do spraw duszy i ducha upatrywali oni kwalifikacje na „romantyków". Kto tych rzeczy nie odczuwał, jak do niedawna ja, był dla nich „wstrętnym pozytywistą". Otóż naprawdę jedni wcześniej, inni później klarowaliśmy się jako indywidualiści, przejęci kultem jednostki i zapatrzeni w jej nieodgadnione wewnętrzne bogactwa.

Wspaniałą próbę dociekań psychologicznych dostałem z rąk tych „romantyków" w postaci studium Wł. Matlakowskiego o *Hamlecie*. Zrobić z labiryntu mętnych skłonności swój własny mikrokosmos, stłumić w sobie niepotrzebne tęsknoty, zapanować nad wszelką namiętnością, przepalić uczucia i żądze w jedną wielką siłę twórczą, takie sobie wymarzyłem zadanie, jedno nieco teoretyczne, drugie czysto praktyczne. Poetą być nie zamierzałem, choć przez ćwiczenia na pewno zdobyłbym sztukę rymotwórczą. Brałem słowa od prawdziwych poetów, ale dla pogłębienia swej samowiedzy rozczytywałem się w dziełach Fr. Paulhana o psychologii charakteru, A. Fouillé'go o temperamencie i charakterze, Simona o sennych marzeniach (wszystko w rosyjskich przekładach). Ilustracji szukałem w literaturze dramatycznej, którą zresztą wyjątkowo tylko poznawałem ze sceny. Przy ówczesnym stanie mej uczuciowości Czwarta część *Dziadów*, *Nieboska*, *Horsztyński*, *Faust*, a później *Brand* Ibsena dostarczyły mi głębokich przeżyć. Już nie konflikty ludzi i idei, jak w *Wallensteinie* i *Don Carlosie*, ale zmaganie się człowieka z samym sobą, z wewnętrznym złem lub lichotą, z przeznaczeniem, choćby i Opatrznością w tonacji *Manfreda* czy *Kaina*, hr. Henryka czy bohaterów Eschylosa — to były „młodości mojej niebo i tortury".

Jeżeli etyka filarecka kazała łamać się ze zmysłowością, a czułostkowość według praw przyrody wiodła do zmysłowości, to nie ma innej rady jak wykląć czułostkowość, choćby z nią razem miała iść na wygnanie czułość. To mi się udało osiągnąć w dużym stopniu, ale żeby kierować swym sercem albo nawet budzić w nim coś, choćby najzacniejszego, co się samo nie narodziło, na to oczywiście u żadnego Ribota ani Thomasa przepisów nie znalazłem. Lubując się w analizach własnych przeżyć, doszedłem do świadomości tego, że ja — to jestem ja, w przeciwieństwie do różnych sentymentów, wrażliwości, skłonności, kiedy inni ludzie zaliczają do swego j a także wszelkie słabostki i przypadłości, a kobiety przez j a rozumieją nawet zdobiące je fatałaszki. „Wejść na szczyt własnej duszy" — stało się moją dewizą.

Takie myślęta unosiły się nad moją głową, gdym w czerwcu 1899 r. opuścił mury IV gimnazjum ze świadectwem maturycznym

i srebrnym medalem. „Całe powietrze w Arabistanie zaledwo mi za oddech stanie" — powiedziałem sobie, patrząc w oblane słońcem Aleje Ujazdowskie. Będę, czym zechcę. Ogrom życia przede mną.

W danej chwili już było zdecydowane, że na razie będę studentem wydziału prawa. Dałem się łatwo przekonać rodzicom, że można być historykiem, a jednocześnie zarabiać na życie praktyką adwokacką; też prawnikami są Korzon, Smoleński, Rembowski, Kraushar. Rada była dobra i lepsza, niż to z początku rozumiałem. Po pierwsze, trzeba znać zasady ludzkiego współżycia, po wtóre, właśnie o wydziale prawnym Uniwersytetu Warszawskiego było wiadomo, że tam się studenci nie przepracowują, więc i ja będę mógł swoim zwyczajem, jak w sztubie, *„zanimat'sia postronnim diełom"*, a więc pogłębiać swe humanistyczno-filozoficzne wykształcenie. Wszak byłem dopiero u progu studiów nad psychologią a byłoby gorzej, gdybym się zapisał na uniwersytet galicyjski i zaraz począł odrabiać pensa seminaryjne.

Zaraz po wpisach zostałem członkiem nielegalnej Bratniej Pomocy, jako zwykły popielaty student w grupie II, którą w Zarządzie reprezentował Józef Stypiński, matematyk. Po roku czy później sam zostałem delegatem, ale wyżej się nie wspinałem. Dopiero w ostatnim roku studiów na tle rozłamu przekonaniowego (secesje radykalniejszych żywiołów do pepesowskiej Spójni) puściłem farbę jako — narodowiec. Z kółkiem IV gimnazjum zachowałem czucie, ale tam już było dosyć obco. pod wpływem krajoznawcy A. Janowskiego podnieśli głowy różnego pokroju postępowcy. Nie palnę może głupstwa, gdy powiem, że przez owego „wuja" rozciągnęła nad naszymi następcami swą wychowawczą rękę — masoneria.

Ja w dalszym ciągu szukałem swej własnej drogi, najpierw w świecie idei, potem, gdy trzeba będzie, także wśród wirów społeczno-politycznych. Droga wiodła po dawnemu na „szczyt własnej duszy". Odbywałem ją sam jeden, nie szukając innych przewodników. Już słychać było o Lutosławskim i jego eleuzyjskim Monsalwacie, już mi „romantycy" zachwalali Wyspiańskiego, ale niekiedy też Przybyszewskiego. Jako „pozytywista" szukałem wskazań jasnych i uchwytnych. Podobał mi się *Ruch etyczny* Sheldona, szerokim tchnący humanitaryzmem. Rozglądałem się wśród kolegów, którzy by szukali dobra razem ze mną. Rozmowy moje nie pozostały tajemnicą. Kolega Jan Wigura, wybitny działacz bratniacki, zaproponował mi pogawędkę na przechadzce wzdłuż ulicy Królewskiej i spytał, czy bym nie chciał należeć do tajnej organizacji młodzieży, która chce służyć sprawie polskiej (słów jego nie zapamiętałem); członków tej organizacji obowiązuje karność i tajemnica. Tajemnicę obiecałem, ale co do karności oświadczyłem, że nie poddałbym się

wbrew swemu przekonaniu niczyim nakazom. Innymi słowy: odmówiłem wejścia do Związku Młodzieży Polskiej, z którego wychowankami miałem się zejść w pracy dopiero po latach siedemnastu. Kiedy indziej sam zaszedłem do jednego z najzdolniejszych, jak mówiono, studentów przyrodników, zarazem wielbiciela Młodej Polski. Na moje wstępne wywody, że szukam towarzyszy do pewnej pracy duchowej, piękny blondyn zaczął się śmiać, nie tyle ze mnie, ile z kolegów, którzy koniecznie chcą, żeby on zbawiał Polskę, a on nie chce zbawiać Polski, jemu wystarczą Przybyszewski, Poe, „Chimera"... Ten praktykujący przybyszewszczyk widocznie wziął mnie, etystę, za agitatora Zetu...

Sam wobec tego przerabiałem *Etykę* Spinozy, szukając w niej właśnie etyki przez małe e; potem *Krytykę praktycznego rozumu* Kanta, *Grundlagen der Moral* Schopenhauera (całkiem słusznie *nicht gekrönt* przez duńską akademię), *Etykę* Wundta, *Critique de systèmes de morale contemporaine* Fouillée'go, rzecz o metodzie w etyce Ochorowicza. Kółka etycznego na uniwerku zmontować się nie udało, z gimnazjalistami rozstałem się wkrótce, jak kura z kaczętami, co popłynęły na wodę (niekoniecznie głęboką i czystą). Tamci o wiele łatwiej decydowali się na wolnomyślicielstwo, wystarczyły im broszury zamiast traktatów; ja, czując dobrze, jak te różne „krytyki" podmywają tradycyjny zrąb dogmatów nie tylko religijnych, ale i moralnych, wczytywałem się w pisma dwóch Rosjan głęboko religijnych, Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjewa (*Oprawdanije dobra, Kritika otwleczonnych naczał*), i oczywiście więcej ukojenia znajdowałem u ostatniego, niż u pierwszego.

A cóż tymczasem *Alma Mater Varsoviensis*? Co będzie z moim prawem? Żem w ogóle wpisał się na nie, zawdzięczam to w dużej mierze koledze gimnazjalnemu Karolowi Lutostańskiemu, z którym zaprzyjaźniłem się pod koniec gimnazjum a który miał wtedy bardziej ode mnie rozwinięty zmysł społeczny, zaś jako syn poważnego prawnika (Seweryna, ostatniego Polaka w sądzie apelacyjnym) miał niejako we krwi pociąg do jurysprudencji i przekonanie, że prawo to jest wielka rzecz. Oczywiście nie prawo rosyjskie, ale prawo zachodnio-europejskie, w którego rozwoju także Polska wzięła udział. Przez cztery lata stanowiliśmy na wykładach, egzaminach i nawet na terenie Bratniaka parę prawie nierozłączną. Moich wzlotów „na szczyt własnej duszy" Karol L. zupełnie nie podzielał, i kiedy ja reformowałem siebie, on w tych analizach i introspekcjach widział dzieciństwo; toż lepiej, bo przyjemniej reformować lub przemeblowywać świat otaczający. Od r. 1901/2 upatrywałem sobie innego przyjaciela, o aspiracjach artystycznych i filozoficznych, też zresztą na wydziale prawa, w osobie Bogdana Nawroczyńskiego:

nie zżyłem się z nim zresztą bliżej, bo miał on sporo ideologii zetowej, a obok tego skłonność do wolnomyślicielstwa, a ścieżki życiowej dopiero szukał.

Słowem wobec studentów U. W. z małymi wyjątkami zachowałem dystans, inaczej niż było w gimnazjum. Matadorzy Bratniaka trochę mnie razili z góry powziętym (tj. przez Ligę Narodową podyktowanym) nastawieniem. Ogół „jurystów" to była taka sama szarzyzna jak ich koledzy galicyjscy. Już był ukończył studia J. Kucharzewski, podobnie jak medyk Stefan Dąbrowski; przekonania oddalały mnie od Józefa Dąbrowskiego (Grabca), Barlickiego i innych spójniaków.

Na profesorów patrzyło się nieufnie i sceptycznie. Teodor Dydyński, romanista, choć uczeń Iheringa, trzeba to wyznać, kompromitował resztkę polskiej profesury. Henryk Struve Świętochowskiemu zawdzięcza reputację skostniałego umysłu, na czym nadmiernie cierpiał autorytet naukowy tego pracowitego, zacnego człowieka. Wśród Rosjan Teodor Zigel tak był zadowolony ze swej wyjątkowej pozycji jako profesor historii prawodawstw słowiańskich (nie wiem, czy gdzie indziej istniała taka katedra), że nie chciał psuć sobie sławy produkcją naukową i prawie nic nie pisał. Za to w swych miodopłynnych, majestatycznych, śpiewnych wykładach roztaczał przestudiowane kiedyś systemy socjologii Comte'a, Spencera, Lilienfelda, Schäfflego, świadczył się Paleckim, Jireckiem, Celakovskim, Pawińskim, Piekosińskim i Balzerem, a z praw powszechnej ewolucji wywodził jako nieuniknione, niecofnione następstwo — upadek dawnej Polski. Statystyk i ekonomista Simonienko zalecał młodzieży *„priedusmotritielnost'"* w stosunkach z kobietami, aby nie mnożyć proletariatu; zgodnie z Różą Luksemburg wykazywał organiczny związek Kongresówki z Rosją, ale zresztą z marksizmem polemizował.

Przeciwnie, po marksistowsku interpretował upadek Rzymskiego Imperium szanowany, ale fatalnie wykładający historyk Dymitr Pietruszewski. Postrachem fakultetu był Aleksander Błok, równie jak Zigel uczony a nieprodukcyjny, spoglądający na doktryny zachodnie z wyżyn religijnej idei caro- i prawosławia. Zdaje się, że go okrzyczano przesadnie: był to bądź co bądź ojciec poety Błoka i pierwszy mistrz Askenazego. Ponieważ Błok już był na wykończeniu, zastępował go docent Gorbunow, liberał-zapadnik, cóż kiedy miernych zdolności. Aleksandrenko był rzemieślnikiem prawa międzynarodowego (o prawie narodów się w Rosji nie mówiło). Gorb-Romaszkiewicz wykładał antypatyczne prawo finansowe. Staruszek Leontowicz, nie bez własnego dorobku — prawo ruskie, młody Taranowski ogólną teorię i encyklopedię prawa, w oparciu o teorię Petrażyckiego. Inni

mogli dla mnie nie istnieć. Przyszli adwokaci i rejenci słuchali prawa cywilnego, karnego, procedury cywilnej i karnej, medycyny sądowej i psychiatrii. Ja tych przedmiotów podkuwałem się tylko do egzaminów.

Ponieważ każdy student na początku roku akademickiego musiał sobie obrać specjalność, więc ja na dwa lata zaciągnąłem się w cugi Zigla; później nie uląkłem się Błoka; dla zarobku redagowałem kurs (skrypt) Gorbunowa (1901—2), a ułożywszy z Lutostańskim olbrzymią (w 223 paragrafach) ustawę o wydawaniu kursów, zdobyłem z wyboru redaktorstwo... procedury karnej. Godząc przyjemne z pożytecznym, referowałem na „praktycznych zajęciach" u Zigla dzieła Pawińskiego o sejmikach, rządach sejmikowych i skarbowości. Pod wpływem Gorbunowa zaciekawiłem się życiem konstytucyjnym Zachodu, a Błok nie zraził mię wcale do teorii politycznych. Co najważniejsze, i co trzeba bezstronnie stwierdzić, Zigel najskuteczniej rozszerzał nam horyzonty i uczył patrzeć w dzieje „głębiej" *(pogłubże)*.

Z boku oddziaływała na tę naszą oficjalną naukę — nauka polska. Mówiło się nieraz o potrzebie kontroli ze strony naszych badaczów nad tym, co nam z katedr podawali do wiadomości profesorowie w granatowych frakach, ale sfery kierownicze Bratniaka nie umiały jakoś zrealizować tej myśli. Za to od roku 1900 wychodził staraniem Stanisława Michalskiego nieoceniony *Poradnik dla samouków*. Tamtędy oświecali nas po części uczeni radykalnego zabarwienia: Mahrburg, Nałkowski, Krzywicki, Posner, po części humaniści bez określonej tendencji społecznej: K. Appel, J. K. Kochanowski, T. Korzon, S. Askenazy. Wyczytaliśmy tam z Lutostańskim zachętę do tłumaczenia na polskie dzieł historyczno-prawniczych, takich jak *Wstęp do badań historycznych* Langlois & Seignobos, *Kwestia wschodnia* A. Sorela (te próby spaliły na panewce) oraz prawniczych: Fryderyka Pollocka *Krótkiej historii doktryn politycznych* oraz A. Esmeina *Éléments de droit constitutionnel*. Sir Frederick Pollock na nasze zapytanie odpisał, że już jakiś Mr Tom ma od niego pozwolenie na przekład. Esmein zgodził się bez trudności. A ponieważ p. Salomon-Stanisław Posner przyjął z zachwytem naszą wspólną gotowość i zapewnił, że wyda przekład jako dodatek do tygodnika „Ogniwo", więc rozdarliśmy oryginał na dwie części, Karol wziął się do pierwszej, ja do drugiej. Poprawiony kolegialnie tekst pierwszego tomu był gotów w r. 1903, kiedyśmy już kończyli studia.

Ale i tłumaczenie fragmentów Pollocka wyszło mi na dobre. Uderzyły mię w nich bystre wywody Burke'a na temat genezy prawa większości. Postanowiłem tym kluczem otworzyć dziwną zagadkę

naszego *liberum veto*. Po trosze z klucza zrobił się cały pęczek, a z *Sejmików* Pawińskiego przerzuciłem się do *Aktów Tomicianów*, potem do diariuszy sejmowych — i powstała praca ponadseminaryjna, przyjęta z uznaniem przez prof. Zigla, potem także przez strasznego Błoka, jako rozprawa kandydacka. Zigel nie poskąpił mi na kredyt komplementu: *„U was czriezwyczajnaja głubina myslej"*. Tego mi nikt w tajnym kółku nie powiedział. Pochwała Zigla była nie bez ogródki: „jak na takiego młodego badacza". Bądź co bądź Korzon ani się spostrzegł, jak wlazłem między źródła.

Zresztą czcigodny mój mistrz oddał mi koło tego czasu inną przysługę. W gorącym maju 1901 r., wychyliwszy się z nadobłocznych doktryn etycznych, spojrzałem na „obszar gnuśności zalany odmętem" — i zauważyłem osóbkę z Brześcia rodem, którą mi bardzo zachwalał mój główny, „syjamski" przyjaciel. Gdy przyjechała po raz drugi w grudniu, wplótł mi się jej obraz w muzykę z *Tannhäusera* i *Walkirii*; byłem już frenetycznym wagnerzystą i gotów byłem (zwłaszcza dla niej) wystawać w ogonku przed kasą teatralną nawet w ciemności, bez lektury w ręku. Niestety, zauważyłem i to, że panna Andzia przygląda się w bibliotece memu koledze S., który górował nade mną wzrostem i fizjonomią, i nawet produkcją naukową (już go widziano za szybą księgarską). Osóbka piękna i groźna jak płomień, po kłótni z mymi kuzynkami wyleciała aż do Kazania, a mnie pozostał całkiem modernistyczny *nouveau frisson*.

„Satans-Weib" nazwałem bohaterkę krótkotrwałego spięcia i postanowiłem ją spalić na stosie wściekłej pracy. Teraz i ja coś wydrukuję — postanowiłem i pobiegłem do Zamoyskich ofiarować Korzonowi swe pióro dla *Wielkiej Encyklopedii Ilustrowanej*. Właśnie po czyjejś odmowie czy wycofaniu się redakcja kłopotała się, kto jej napisze artykuł o dziejach Irlandii. Obiecałem to zrobić w przepisanym terminie miesiąca. Korzon dał kilka rad i książkę O'Rourke'a, a po dalsze wskazówki skierował mię do naczelnego redaktora, Stanisława Krzemińskiego. Ów zaczął dyktować bibliografię: Cobbett, O'Connor, Blackstone... „Przepraszam, o jakie tu chodzi dzieło Blackstone'a?" „Jak to? Pan nie zna Blackstone'a i chce Pan pisać o Irlandii?" Zrobiło mi się nieswojo. Wiedziałem, że Blackstone pozostawił klasyczne dzieło: *Komentarze do Konstytucji*, ale angielskiej, nie irlandzkiej... Ów Cobbett, antypatyczny detraktor Kościuszki, też nie wiele się przydał.

Zaczęła się w domu praca nad pouczającą książką O'Connora i nad O'Rourkem. Wstawałem o 6-tej i wiersz po wierszu zdobywałem angielski tekst, znacząc kropkami na marginesie miejsca niezrozumiałe, aby je później rozgryzać. *Walkiria* i *Tannhäuser* akompa-

niowali mi w uszach tej robocie. Na 8-mą jechałem do uniwersytetu, gdzie dzięki koniunkturze karnawałowej opanowałem na swój wyłączny użytek lektorów angielszczyzny i włoszczyzny (*„ingiustissimo amor, perchesi raro corrisponenti fai nostri voleri?")*. Po dwóch tygodniach kropki na marginesie stały się rzadkością, a na początek lutego sążnista „Irlandia" była gotowa. Jeszcze kilka tygodni — i ujrzałem siebie w druku. Odtąd sypałem do *Encyklopedii* różnych Jakubów, Jerzych, Karolów — Leszczyńskich, Lubomirskich, Małachowskich — aż do wybuchu wojny światowej. Przy okazji poznałem i nauczyłem się uwielbiać *Dictionary of National Biography*.

Jedna lekka przygoda sercowa otworzyła mi sezam wewnętrznej rozbudowy, druga, jeszcze lżejsza od filozofii, psychologii, poezji zwróciła mię znów ku historii — i kazała tworzyć.

Władysław Konopczyński

(dokończenie nastąpi)

STANISŁAW ŁOŚ

POLIBIUSZ

„Ród jego się liczył do najznamienitszych w Krasnymstawie". Nowoczesny biograf nie rozpocząłby zapewne żadnego życiorysu w ten sposób. Jeżeli jednak pragniemy zrozumieć Polibiusza, musimy zaraz na wstępie uprzytomnić czytelnikowi to, o czym on sam nigdy nie zapomniał i co ustawicznie współczesnym i potomności powtarzał: ród jego liczył się do najznakomitszych w arkadyjskim Megalopolis.

Bo owe miasteczka — nawet te, które w rozwoju helleńskiej kultury znikomą tylko odegrały rolę — stoją hierarchicznie nieskończenie wyżej od naszych współczesnych metropolii — olbrzymów. Obszarem ledwie dostrzegalne, miały pełną osobowość państwową, a przewyższały niejednokrotnie współczesne nam państwa bogactwem i doskonałością form ustrojowych. Budowały się nie wszerz, lecz w głąb. W dziedzinie stosunków międzynarodowych były samodzielnymi podmiotami. W stosunku do ówczesnego świata nie były zresztą tak małe, jak się to nam dziś wydaje, niewielki był bowiem ówczesny świat.

Państewka położone wewnątrz kręgu ziem — *orbis terrarum,* uważać należy za zespół naczyń połączonych. Żadne z nich w przeciwieństwie do zapadłych miasteczek Europy chrześcijańskiej nie mogło żyć życiem zaścianka. Każdy ruch powstający w którymkolwiek z punktów ówczesnego świata musiał do nich dotrzeć, każde poruszenie wewnątrz każdego z nich poczęte, musiało rozchodząc się kolistymi falami dotrzeć do obwodu znanej ziemi. Nie same tylko Delfy mogły się uważać za jej centrum.

Stąd wielka intensywność stosunków międzypaństwowych, stąd zdumiewająca rozległość horyzontów ówczesnych ludzi.

Ojczyzna Polibiusza, owe arkadyjskie Megalopolis pojawia się późno na helleńskim nieboskłonie. Zbudowano je w okresie m. 370 a 367 prz. Chr. Nie należało do miast wyrosłych organicznie w ciągu długich bezimiennych stuleci. Początków jego nie okryły srebrzyste obłoki mitu. Powstało od jednego rzutu, jako świadomy akt poli-

tyczny. Powstało z ludzkiej woli, ale nie z woli własnych obywateli, nie tyle dla kogoś, ile raczej przeciw komuś.

Początek życia dała mu nie miłość, lecz tak dla helleńskiej umysłowości charakterystyczna zawiść. Były to bowiem lata najostrzejszych walk międzyhelleńskich. Za sprawą Teb i w celu stworzenia w północnym Peloponezie przeciwwagi dla Sparty, powołano do życia Związek Arkadyjski — Arkadikon.

Arkadia — kraina gór i pastwisk słynęła od wieków jako proszek państewek, nawet w greckim pojęciu karłowatych, złożonych z kilku wiosek zaledwie. By mogły stać się jakąkolwiek siłą, trzeba je było połączyć w organizację wyższego typu i dać jej kierowniczy ośrodek. Żaden jednak z tych tworków maleńkich lecz suwerennych nie chciał roli ośrodka przyznać sąsiadowi. Zgodzono się więc na to, że ośrodek powstanie w miejscu niezasiedlonym, a ludności dostarczą wszystkie przystępujące do Związku państewka.

Przez wiele lat jednak przesiedlona do stolicy, lecz nieprzywykła do miejskich murów ludność odpływała przy każdej sposobności i powracała w rodzinne góry. Pozostawał na miejscu tylko nieliczny jej odłam. Dopiero po trzech pokoleniach powstał zespół ludzki związany uczuciowo z Megalopolis, powstało to co możemy nazwać megalopolitańskim narodem. Polibiusz jest już bezsprzecznie tego narodu świadomym synem, a pochodził z warstwy, w której wytworzyć się zdołał megalopolitański patriotyzm i megalopolitańska racja stanu, wreszcie tradycja polityczna.

Z biegiem czasu walczące nieustannie ze Spartą i szukające oparcia u wszystkich jej wrogów Arkadikon stało się cenionym członkiem Związku Achajskiego i poczęło odgrywać w nim poczesną rolę. Słynny strateg Filopojmen, krewniak Polibiusza pochodził z Megalopolis. Także i ojciec Polibiusza Lykortas sprawował tam najwyższe urzędy.

Związek musiał się liczyć z potężną Macedonią, której wojska proszone i nieproszone docierały raz po raz na Peloponez, z bezgranicznie bogatym, współzawodniczącym z Macedonią Egiptem, wiecznie niespokojną Syrią i od niedawna rosnącym w coraz większą potęgę Rzymem. Prowadził zatem politykę na miarę światową. Dzięki finansowej pomocy Egiptu mogli Achajowie, a z nimi i Megalopolis odgrywać rolę mocarstwa na przestrzeni równej naszym dwom, lub trzem powiatom. Jak na Grecję było to bardzo wiele.

Arkadia to kraj przepięknych krajobrazów, ale bardzo ubogi. Czarem jej przyrody można było się upoić, ale nigdy nasycić. Ziemia to piękna i głodna. Synowie jej słynęli z męstwa. Bogactwem pasterskiego kraju, jeżeli w ogóle może być mowa o bogactwie, były owce i kozy, hodowano też osły — większe i silniejsze, niż gdzieindziej.

Głównym bogactwem Arkadii — tak nas zapewnia Polibiusz — był człowiek. To swoje twierdzenie pojmuje dosłownie. Kto zdobywszy Megalopolis (a zdobył je raz rzeczywiście król spartański Kleomenes) chciałby wydobyć z niego więcej jak trzysta talentów, musiałby sprzedać w niewolę wszystkich mieszkańców, nie wyłączając wolnourodzonych. Cały Peloponez, tą samą miarą szacowany, wart był wedle Polibiusza dwa tysiące talentów.

Mimo swego ubóstwa, owej tak wiernej Hellenom *penii*, Megalopolis mogło się poszczycić nie byle jakimi pomnikami. Już sama powierzchnia miasta budziła podziw. Wynosiła przecie 370 hektarów (Rzym w I-m w. prz. Chr. będący już stolicą świata miał powierzchni około 430 hektarów). Można przypuszczać, że założono miasto cokolwiek na wyrost. Czy jednak na wyrost zbudowano i teatr, największy pono w całej Grecji, a obliczony na 20.000 widzów?

Świątynia Zeusa-Zbawiciela, patrona Arkadikon, otrzymała wspaniały posąg boga dłuta Ateńczyka — Kefisodota, twórcy znanego prześlicznego posągu Eireny z małym Plutosem na ręku.

Do napisania dla Arkadikon konstytucji uproszono jednego z uczniów Platona, Arystonymosa. Mimo niezliczonych smutnych doświadczeń, Grecy wierzyli uparcie, że istnieje gdzieś w eterze ustrój doskonały. Ten sprowadzony na ziemię przez mędrca, który w życiu dużo przeczytał, a sam pobierał nauki u jeszcze większych mędrców, ujęty w artykuły i wyryty na spiżowych tablicach, zapewnić może państwu potęgę, a obywatelom szczęście. Trudność polegała jedynie na znalezieniu właściwego filozofa. Trzeba przyznać, że jeśli chodzi o Arkadikon, wyboru dokonano wyjątkowo szczęśliwie. Arystonymos musiał być człowiekiem wcale rozsądnym. W ustawach przez niego ułożonych nie znajdziemy nic z platońskich fantazji, sporo natomiast przyziemnej praktyczności. Rządy dostały się zespołowi dziesięciu tysięcy zamożniejszych chłopów, ci zaś wybierali kierowników państwa. Pojęcie zamożności jest zawsze względne. Kto posiadał paręset owiec i kilkadziesiąt świń uchodził za bogacza i budził zawiść współobywateli. Barany jego pasali po połoninach niewolnicy, dziwnie — jak na nasze pojęcia — liczni w stosunku do pogłowia zwierząt (niekiedy wypadał jeden pastuch na 20 owiec). Nie byli chyba nadmiernie przeciążeni pracą. Opędzanie się od wilków i — w niektórych tylko pospieszmy dodać okolicach — ograbianie podróżnych nie zabierało im całego czasu. Wrodzone narodowi uzdolnienia muzyczne dały początek wielu pieśniom i melodiom. Doszły one do nas w formie wygładzonej przez poetów w pastelowych barwach sielanki. Wedle świadectwa Polibiusza rządy państw związkowych popierały to zamiłowanie do pieśni,

muzyki i tańca jako uszlachetniające obyczaje. Narodowym instrumentem był w Arkadii flet.

Bogactwa arkadyjskich potentatów porównać zatem można do bogactw nowotarskich gazdów z okresu, gdy Zakopane nie marzyło jeszcze o roli zimowej stolicy Polski. Ale poziom cywilizacji i zdolności kulturotwórcze greckiego człowieka górowały niebotycznie nad pokrewnymi właściwościami Słowian. Arkadyjczycy włączeni byli twórczo w nurt cywilizacji ogólno-helleńskiej: Ajschylos i Sofokles, Pindar i Arystofanes, przed nimi stary Hezjod, obok nich Platon i Perykles, byli to ludzie tego samego co oni typu; wyrośli na latyfundiach liczących po kilkadziesiąt co najwyżej hektarów. Gatunek był jednorodny. Tukidides, Ksenofont i Polibiusz są braćmi. Ojczyzna Arystotelesa Stageira nie była z pewnością większa od Megalopolis.

Z wieśniaczego podłoża arkadyjskiego związku wyrósł w ciągu kilku pokoleń zespół rodzin, które z ojca na syna zajmowały się sprawami publicznymi, czyli musiały się bacznie przypatrywać pełnemu gróźb światu zewnętrznemu. Świat ten leżał wprawdzie za górami i za lasami, ale nie dalej jak o kilkadziesiąt naszych kilometrów. Do morza też nie było daleko. Kontakty z zagranicą narzucały się same. Były niebezpieczne, ale pobudzały myśl. Nauczono się rychło wynajdywać w gmatwaninie helleńskich narzeczy, praw, ustrojów i filozofii, jakąś nić przewodnią, jakieś wspólne prawidła. Poznawano ruchy nieprzeliczonej ilości cząsteczek, z których składał się świat helleński; badano poczynania mocarstw hellenistycznych, dążących zajadle do opanowania Grecji i najmłodszego z wielkich mocarstw, niehelleńskiego Rzymu, który przez długie lata pozostawał zagadką. W pierwszej połowie II-go w. prz. Chr. legiony pojawiły się w Grecji tylko dwukrotnie, poprzedzone zawsze hasłem „przywrócenia Helladzie wolności". Hasło to głosił każdy, kto chciał usunąć z Grecji wpływy współzawodnika, by zastąpić je swoimi. W ustach Rzymian przestało ono być pustym dźwiękiem. Padła Macedonia, ugięła się Syria Seleucydów, Egipt popadał z dniem każdym w głębszy rozkład, a Rzymianie głosili wciąż, że pragną jedynie wolności Hellady i dowiedli tego czynem. Słowo wolność miało jednak w pojęciu Rzymian inne znaczenie, niż w pojęciu Greków.

Polibiusz ujrzał świat w roku 200 prz. Chr., lub niewiele wcześniej, prawdopodobnie już po pierwszym rozgromie Kartaginy, a przed rozgromem Filipa V Macedońskiego. Zmarł zaś zdaje się w niespełna trzydzieści lat po zburzeniu Koryntu przez Rzymian. Życie jego przypadło więc na okres kiedy Grecja przeżywała — nie wiadomo po raz który — wielkie nadzieje i jeszcze większe rozczaro-

wanie, aż doczekała się — nie bez swej winy — zupełnego ujarzmienia. Przez pierwszych trzydzieści lat swego życia Polibiusz przebywał w Megalopolis, gdzie się wychował, a dorósłszy począł brać udział w życiu politycznym. Wywieziony następnie jako zakładnik do Italii, pozostał w Rzymie przez siedemnaście lat. Wygnanie nie przepoiło go jak jego towarzysza niedoli, a później przeciwnika politycznego Diajosa, nieubłaganą nienawiścią do Rzymu. Nie zatracił zdolności do obiektywnego myślenia, rozwinął je dzięki pobytowi na obczyźnie, gdzie mógł dokonywać porównań między obcymi państwami, a krajem ojczystym. Nauczył się patrzeć na rozwój dziejów beznamiętnym okiem męża stanu.

Nie ochłonąwszy jeszcze ze znużenia po zakończonej wojnie z Hannibalem, Rzymianie, wypowiadając wojnę Filipowi Macedońskiemu, kierowali się nie tylko uczuciem zemsty za niedawny sojusz Filipa z Kartaginą. Mieli powód ważniejszy: nie chcieli, by po wschodniej stronie Adriatyku rozparła się wielka potęga militarna, by potęga ta wchłonęła Grecję. Osłabienie Macedonii, pozbawienie jej imperialistycznego rozmachu wynikało zatem z nakazu rozumnie pojętej rzymskiej racji stanu. Dla Grecji stwarzało sytuację nową i najkorzystniejszą ze wszystkich od czasów bitwy pod Cheroneją. Dążeniom królów macedońskich zmierzającym do opanowania Grecji sprzeciwiali się od lat stu pięćdziesięciu patrioci greccy, broniący zajadle odwiecznego partykularyzmu. Beznadziejna walka nie kończyła się nigdy: po każdej Cheronei przychodził zryw, a po nim znowu Cheroneja. Polityczne wahadło przesuwało się nieustannie od prostracji do buntu i z powrotem. Klęska Filipa stwarzała dla Grecji warunki zgoła odmienne od poprzednich. Grecja przestawała być kością niezgody, którą sobie od pokoleń wyrywały obce mocarstwa. Senat rzymski nie myślał jeszcze o zaborach na półwyspie bałkańskim.

Ogłoszono uroczyście, że Rzym uznaje prawo do zupełnej niezawisłości wszystkich państw greckich, po czym legiony powróciły do ojczyzny. Że nie na długo, nie była to wina Rzymu, w każdym razie nie wyłączna. Nie odpowiada pełnej prawdzie rozpowszechnione mniemanie, że ogłaszając niepodległość wszystkich państw greckich Rzymianie mieli na celu dokładne rozproszkowanie Hellady. Nie posądzajmy Rzymian o więcej złej wiary, niż tego wymagał ich interes. Po drugiej wojnie macedońskiej pragnęli tylko zapewnić sobie spokój od strony półwyspu bałkańskiego i mniemali, że osiągną swój cel przyznając wolność Grekom niezdolnym do stworzenia większej potęgi.

Pamiętać należy, że na stosunek Rzymian do Hellady wpływało naraz kilka różnorodnych czynników. Polityka Rzymu wobec Grecji

nie kierowała się wyłącznie nakazem racji stanu. Poważnym czynnikiem działającym był sentyment. Nie wszyscy Rzymianie dzielili hellenofobię Katona. Większość wielmożów pozostawała pod coraz to silniejszym wpływem greckiej kultury. Hasło „przywrócenia Heladzie wolności" narzucało się filohellenom samo przez się, a w każdym razie w podszeptach wyzwoleńców greckiego języka, którzy umieli kierować swymi panami. Nakaz interesu kojarzył się z nakazem uczucia.

Rzymianie mogli mniemać, bo i wielu Greków dzieliło te złudzenia, że wyzwoleni Helleni prowadzić będą idylliczny żywot narodów szczęśliwych, tj. nie mających historii. Uprawiać będą filozofię i sztuki piękne, w których Rzymianie chętnie uznawali ich wyższość, pozostawiając troskę o losy świata Rzymowi. Pogromcy Hannibala i Filipa nie rozumieli już sensu i rozkoszy wojny na partykularzu, owych wojen między myszami, jak ironicznie mawiał Aleksander Wielki. Patrzyli więc ze zgorszeniem na to, że w Helladzie można przelewać krew bratnią o pograniczną studnię, o ścieżkę wiodącą przez bezdroża, dla zdobycia tego co w Grecji nazywało się hegemonią, albo nawet dla samej przyjemności wojowania.

Z jeszcze większym zgorszeniem patrzyli Rzymianie na wewnętrzne walki stronnictw. W każdym greckim państewku szalała waśń; rodacy walczyli z sobą na noże, przy czym walki te nie prowadziły do żadnego wyniku. Zagadnienia społeczne sprowadzały się do tego, że odbierało się owce temu co je w danej chwili posiadał, by dać je temu co ich nie miał, poczem obrabowany stawał się z kolei demokratą, a zdobywca owiec konserwatystą i wszystko zaczynało się z powrotem.

Nieustanne wrzenie w greckim kociołku mogło Rzymian czasami bawić. Nie byliby się nim interesowali, gdyby nie to, że ten niespokojny światek wirujących bez odpoczynku atomów łączył się tysiącami naczyń z całym wielkim światem śródziemnomorskim. Nieobliczalna myśl grecka powodowała reakcje w Pelli, Aleksandrii i Antiochii. Grecy nie umieli się wydobyć z własnego podwórka, umieli jednak wpływać na poczynania hellenistycznych monarchii. Każde państewko greckie uważało się za hierarchicznie równe Rzymowi, było zatem potencjalnym wrogiem Rzymu. Wrogiem Rzymu napewno było w każdym greckim państewku stronnictwo zepchnięte chwilowo do opozycji. Toteż Rzymianie radzi nie radzi musieli nieustannie mieszać się w wewnętrzne sprawy greckich państewek; musieli dbać o to, by w każdym z nich pozostawał przy władzy zespół ludzi sprzyjających Rzymowi, bądź to z przekonania, bądź też z konieczności tj. ludzi, którzy bez oparcia się o Rzym nie utrzymaliby się ani godziny na swych urzędach i dochodach. Nie

było w Grecji ani jednego legionisty, wszędzie jednak odczuwano coraz namacalniej niewidzialną rzymską okupację. Dla zabezpieczenia rządów swym zwolennikom musiał Rzym brać w zakład — nieraz na podstawie donosów fałszywych, bo o nic nie było w Helladzie łatwiej jak o kłamstwo — niechętnych sobie działaczy. Anachroniczne wspomnienia dawnej chwały Hellady burzyły się. Coraz trudniej było prowadzić politykę odpowiadającą rzeczywistemu stosunkowi sił własnych i rzymskich.

Rozsądek polityczny nakazywał dbać przede wszystkim o utrzymanie państwowego bytu i jak najwygodniejsze urządzenie się w ramach stosunków istniejących, na których zmianę brakowało sił. Polityka taka musiałaby z samej istoty rzeczy być cicha i nie rzucająca się w oczy. Grecy tymczasem uznawali tylko politykę pełną okrągłych frazesów i bohaterskich gestów.

Zauważyć możemy ciekawe zjawisko: Rzymianie mimo oporu nieustępliwych konserwatystów podlegali coraz silniej urokowi greckiej cywilizacji. Ale nie znaczy to wcale, by równolegle z tym procesem rosły sympatie człowieka rzymskiego do człowieka greckiego. Wprost przeciwnie. W miarę poszerzania się płaszczyzny wzajemnych kontaktów Rzymianie tracili coraz bardziej wszelki szacunek dla Greków jako ludzi, nabierali dla nich coraz większej pogardy. I nie kryli się z tym. Przyznać trzeba, że charakter narodowy Greków, ich niestałość, a przede wszystkim nieuczciwość wielokrotnie na tę pogardę zasługiwały. *Graeculus esuriens* nie budził poważania. Polibiusz z goryczą zdawał sobie z tego sprawę. Pochodząc z przewodniej warstwy swego narodu, wprawiony od dziecka w życie polityczne, poznał dokładnie wszelkie zagadnienia greckie. Stanowisko, jakie sobie zdobył wśród kierowniczych kół Rzymu, umożliwiło mu dokładne poznanie wszystkich sił działających na całym obszarze Śródziemnomorza. Nie obcą mu była sztuka wojenna. Wydoskonalił się w dowodzeniu konnicą i chętnie o tajnikach tej sztuki rozprawiał. Uchodził też za dobrego inżyniera wojskowego i jako taki ceniony był przez Rzymian; dokonał nawet technicznego wynalazku, wydoskonalił mianowicie telegraf optyczny przesyłający sygnały na wojnie. Jako strateg nie miał złudzeń jeżeli chodziło o wyniki przypuszczalnego konfliktu grecko-rzymskiego. Dzieje Grecji znał dobrze od młodu; w późniejszym wieku poznał współczesną sobie historię zachodniego Śródziemnomorza. Duży szmat tych dziejów sam przeżył jako świadek patrzący z dobrego punktu obserwacyjnego. A było to właśnie półwiecze, w którym Rzym osiągnął panowanie nad światem. Do pisania dziejów przystąpił w wieku dojrzałym, gdy rozwaga wzbogacona już jest przez

liczne doświadczenia i rozczarowania. Napisać pragnął nie opowieść, lecz podręcznik sztuki politycznej, oparty na naukach historii. Uważał nie bez słuszności, że prawo do pisania historii mają przede wszystkim ci, którzy ją sami przeżyli, a częściowo i współtworzyli, jako mężowie stanu i żołnierze. Stąd ów ton wyższości, który dźwięczy u Polibiusza ilekroć przyjdzie mu mówić o pracach tych pośród jego poprzedników, którzy byli tylko książkowymi uczonymi. Zabawne, że właśnie krytykując tych profesorów wpada sam w ton pedantyczno-profesorski, bo poza tym księgi jego mają ton poważnego, urzędowego, trochę bezbarwnego referatu.

Polibiusz usiłuje znaleźć odpowiedź na dwa najważniejsze w jego pojęciu zagadnienia. Poszukuje przyczyn, które dały Rzymowi panowanie; poszukuje wskazówek, którymi winien kierować się naród słaby w swych stosunkach z nieproporcjonalnie silniejszym.

Nie same zwycięstwa na polu bitwy uczyniły z Rzymu mocarstwo światowe. Obok zwycięstw były i klęski, a nawet katastrofy jak pod Kannami. Zwycięstwo ostateczne przypada wedle Polibiusza temu, kto jest zdolny dźwignąć się po klęsce. Czynnikiem rozstrzygającym jest narodowy charakter, u Rzymian zawsze silniejszy niż nieunikniona zmienność szczęścia. Zagadnienie właściwości narodowego charakteru wiąże się zaś nierozerwalnie z zagadnieniem zalet lub wad państwowego ustroju. Współczesny sobie ustrój Rzymu uważa Polibiusz za najlepszy ze wszystkich jakie znał. Jest on harmonijną kombinacją trzech zasadniczych znanych Grekom form ustrojowych: monarchicznej, arystokratycznej i demokratycznej. Grecy uważali, że charakter narodowy jest wytworem ustroju, ustrój zaś jest tworem genialnego ludzkiego mózgu. U kolebki ustroju stoi zakonodawca. W Rzymie jednak takiego zakonodawcy nie było. Polibiusz stwierdza nie bez pewnego zdziwienia, że ustrój rzymski wytworzył się sam, bez pomocy genialnej jednostki, z bezimiennego instynktu kilkunastu pokoleń narodu. Ustrój Rzymu jest płodem narodowego charakteru. Trwałość jego zależeć więc będzie i nadal od właściwości narodowej duszy. Ustrój rzymski podlegnie ewolucji w miarę zmian jakie zajdą w charakterze narodu. Zapowiedzi tych zmian Polibiusz dostrzegał. Że pisał o nich ostrożnie, rzecz to zrozumiała u cudzoziemca i zakładnika. Wolał — poświęcając swe prawa autorskie — przepowiednię o nieuchronnym upadku Rzymu włożyć w usta Scypiona Afrykańskiego. Ten nie potrzebował bać się cenzury.

Poglądy Polibiusza na związek zachodzący między ustrojem państwa, a charakterem narodu oraz na rolę narodowego charakteru jako czynnika tworzącego dzieje są powszechnie znane. Mniej przebadane, a zasługujące na to są natomiast poglądy Polibiusza na

zagadnienie, jaką politykę winny uprawiać państwa słabsze w stosunku do silniejszych.

Polibiusz świadomy był swej przynależności do świata cywilizacji najwyższej podówczas ze wszystkich na całym obszarze ziem położonych na zachód od Eufratu. Świadomość, że należy do grupy ludzkiej, która stworzyła tę wspaniałą cywilizację, napełniała Polibiusza dumą i poczuciem wyższości w stosunku do grup ludzkich, które wobec tej cywilizacji zachowywać się mogły tylko receptywnie.

Kompleks wyższości przejawia się u Polibiusza bardzo silnie nawet w stosunku do Rzymian. Wystarczy przeczytać jego zapiski jak to młody Scypion Aemilianus nieśmiało i rumieniąc się prosił Polibiusza, by zechciał zostać jego tj. Scypiona nauczycielem „cnoty". Ten nieśmiały i rumieniący się Scypion jest tutaj niewątpliwie personifikacją całej grupy światowładnych rzymskich wielmożów. Jakoż wiemy, choć Polibiusz to przemilcza, że każdy z nich miał przy sobie jakiegoś nadwornego greckiego filozofa. Tylko nie każdy, czego przykładem jest nieszczęsny Tyberiusz Grakchus, dokonał tak trafnego wyboru jak Scypion.

Jeżeli jednak w dziedzinie duchowej był Polibiusz wybitnym członkiem przodującej grupy ludzkości, to w dziedzinie politycznej był obywatelem małego niełatwo dostrzegalnego tworu. Związek Achajski był słaby i stale słabnął. Tę swoją maleńką ojczyznę Polibiusz gorąco miłował i wszędzie poza Arkadią czuł się na wygnaniu. Gdy mu, po siedemnastu latach spędzonych w Italii, Senat pozwolił wreszcie powrócić do ojczyzny, Polibiusz ku wielkiej uciesze Katona prosił by go w Megalopolis zrobiono czymś w rodzaju burmistrza, bo mu się to słusznie należy. Im bardziej jednak był dumny ze swej przynależności do helleńskiego świata, tym bardziej cierpiał nad przejawami jego moralnego rozkładu i nad jego samobójczą polityką.

Stosunki państw są stosunkiem sił. Szaleństwem jest podejmować świadomie walkę ponad siły. Naczelnym przykazaniem dla polityki słabszego jest przetrwać i przeżyć. Rzym był wszechmocny — Megalopolis bezsilne. Czasem, choć bardzo rzadko, państwo słabe może odegrać jakąś rolę niewspółmiernie wielką. Dzieje się to wtedy gdy los łaskawy obdarzy je kierownikiem mającym osobiste w silniejszym świecie znaczenie. Takie państwa stoją nie siłą własną, lecz urokiem i autorytetem swych przedstawicieli. Takiego przedstawiciela Achaja miała w osobie Polibiusza. Biada słabym państwom jednak, gdy o tym zapomną, lub jeżeli przedstawiciela zabraknie. Tragiczny ten los stał się udziałem Związku Achajskiego i całej Grecji właśnie za dni Polibiusza, który oglądać musiał

ostateczną klęskę ojczyzny, klęskę spowodowaną własną jej winą. Polibiusz przewidywał katastrofę, czynił wszelkie wysiłki by ją odwrócić, ale siły, które wiodły Grecję ku przepaści, były nadmiernie wielkie w stosunku do sił jednostki. Długoletni pobyt Polibiusza w Italii sprawił, że w sprawach politycznych myślał i działał po rzymsku i na skutek tego stał się rodakom obcy. Psychiczne reakcje rodaków rozumiał, ale przywykły do oceniania ich rzeczowymi, po rzymsku trzeźwymi kategoriami, poczytywał najczęściej za szaleństwa. Dla Rzymianina polityka była sztuką osiągania wyników w świecie rzeczywistości, dla Greków zaś czymś w rodzaju widowiska teatralnego, którego celem jest wywoływanie niematerialnych nastrojów u widza. Z tej różnolitości dusz narodowych wyniknął ostateczny konflikt, poszukiwany nie przez wszechmocny Rzym, lecz przez bezsilną Achaję. Pół wieku jakie upłynęło pomiędzy obwieszczeniem wolności Hellady przez Flaminina, a zburzeniem Koryntu, było to pięćdziesiąt lat tarć, drobnych zapewne, ale dokuczliwych i coraz bardziej zajątrzonych. Rzymianie i Grecy drażnili się wzajemnie. To zatruwało atmosferę współżycia.

Rzymian, dopóki pozostawali prymitywnym narodem wieśniaczym, nic nie mogło nęcić do opanowania Grecji, tak zawsze ubogiej w żywność i kruszce. Hellenizacja warstwy przewodniej przekonała ją jednak, że można w Grecji znaleźć łupy kamienne wprawdzie lub tylko gliniane, ale cenniejsze od srebra. Chęć zdobycia skarbów sztuki greckiej rosła u Rzymian w miarę jak subtelniał ich smak i pogłębiało się znawstwo. Piękno można kochać i po wilczemu. Tak więc hellenizacja Rzymu stała się zgubą Hellady. Rzymianie poczęli sobie coraz częściej uprzytamniać, że rola bezinteresownych opiekunów wolności helleńskiej jest rolą głupią, że lepiej będzie nadawszy tej wolności właściwszą nazwę anarchii, raz zrobić z Grecją porządek.

Wrzód nabrzmiewał z dniem każdym i po stronie greckiej. Temperament narodu zawsze nerwowy, a bardziej jeszcze zmienny nie mógł się pogodzić z bezruchem rzymskiego pokoju. Grek potrzebował ciągłego rozruchu, intryg i spisków uprawianych jako sztuka dla sztuki i zwracających się przeciwko każdorazowemu stanowi rzeczy, bez względu na to jakim był. Gdy takie *studium rerum novarum* szło zbyt daleko, Rzym kładł swe stanowcze *veto*.

Wielki głos przeszłości nie pozwalał Grekom pogodzić się z losem narodu, którego dzieje polityczne się skończyły, narodu wiecznie *małoletniego* („*aei paides*" mawiał o Grekach Arystoteles), nie mogącego żyć bez opiekuna. Wywoływano z mogiły duchy Leonidasa i Demostenesa, wskazywano na groby poległych pod Maratonem, pokazywano lwy kamienne strzegące pobojowiska na polach Che-

ronei, wspominano królów spartańskich, co umierali z twarzą zwróconą ku nieprzyjacielowi...

Upiększona przez legendę, wyolbrzymiona przez sztukę przeszłość Hellady działała na epigonów jak podniosłe widowisko, tym wspanialsze, że rozegrało się w wielkim słońcu historii.

Widowiska można powtarzać dowolnie, chciano powtórzyć i minioną historię Hellady. Wodzem Achajów w ostatnim zrywie był demokrata Diajos, niegdyś podobnie jak Polibiusz wieloletni zakładnik Italii, który na tym wygnaniu niczego nie zapomniał, ale i niczego się nie nauczył.

Gdy już przyjść miało do walnej rozprawy Diajos posprowadzał zewsząd niewiasty i dzieci, by patrzyły jak Hellenowie będą zwyciężać i umierać. Z śmiertelnej rozprawy uczynił widowisko. Polibiusz napiętnował ten pomysł mianem błazeństwa. Jako mąż stanu ma słuszność bezsprzeczną. Ale przyznać musimy, że jeżeli Grecja była ojczyzną dramatu, jeżeli jej historia była tysiącletnim dziełem sztuki, to nie brakło temu błazeństwu poczucia stylu. Musimy ściszyć głos sprawiedliwej krytyki, bo Hellenowie nie są jedynym narodem, którego bóstwem jest frazes, który nie rozumie, że sterowanie losami państwa, a urządzenie bohaterskiego widowiska, to dwie rzeczy zgoła różne.

Znając dobrze charakter Rzymian, wiedząc, że ich mózgi działają powoli, lecz że postanowienie raz powzięte bywa wykonane bezlitośnie, Polibiusz nie szczędził rodakom ostrzeżeń. Spotkał go los Kassandry.

Nadchodzą w dziejach chwile, że narody ogarnia jakby szał masowego obłędu, tym silniejszy, im bardziej odbiega od zdrowego rozsądku. W takich chwilach narody rzucają się owczym pędem w przepaść, gnane przez frazes, który stał się hasłem i wyrósł w dogmat. Parcie czerni łamie wszelkie opory. Przywódcy mas nie prowadzą. Biegną przed masą, bo naciska ich czerń za nimi biegnąca. Gna ich obawa przed utratą popularności, brak cywilnej odwagi, wreszcie głupota własna i rodaków, czynnik, którego działanie w dziejach jest wciąż jeszcze niedoceniane.

W takich chwilach mąż stanu, który wypełniał swój obowiązek ostrzeżenia narodu, nie może uczynić nic innego jak usunąć się na ubocze, a gdy już przyszła katastrofa, której zapobiec niepodobna, gdy naród pod wpływem nieszczęścia zacznie trzeźwieć z obłędu, mąż stanu jawi się nie prosząc o wezwanie, ani o podziękę i poczyna ratować wszystko, czego katastrofa rozbić nie zdołała, poczyna ze szczątków odbudowywać wszystko co tylko się da odbudować.

Tak też postąpił Polibiusz. Patrzył z rozdartym sercem na zburzenie Koryntu; przebolał wszystkie najdrobniejsze, skłonni bylibyśmy powiedzieć błahe fragmenty tragedii. Na tle płonącego Koryntu dostrzegł jak legioniści grają w kości na słynnych obrazach greckich malarzy. Jakżeż ten zromanizowany Polibiusz pozostał do głębi Hellenem! „Żałował róż więcej niż płonącego lasu".

Ledwie ustał szczęk oręża, Polibiusz przystąpił do dzieła. Komisja wysłana przez Senat dla uładzenia spraw greckich powołała go na swego doradcę i w większości wypadków postąpiła wedle jego wskazówek. „Pokonana Hellada raz jeszcze ujarzmiła srogiego zwycięzcę". Zwycięzca nie był zawzięty. Przed rozpoczęciem wojny posłowie rzymscy przemawiali Achajom do rozumu tonem niemal błagalnym. I po rozgromie Rzymianie pozostawili greckim państewkom wewnętrzną autonomię. W płaszczyźnie ściśle prawnej pozostały one nadal państwami. Odebrano im tylko ostatecznie możność prowadzenia samodzielnej polityki zagranicznej. Prawda, że zburzono Korynt. Nie wiadomo jednak, czy stało się to pod wpływem wojennego rozdrażnienia, czy też jak twierdzi inna tradycja za podszeptem kupców italskich, sprzysięgłych na zgubę niewygodnego konkurenta. Ci kupcy italscy — pamiętać należy — byli to kupcy z Wielkiej Grecji: Neapolu, Tarentu i innych sąsiednich miast. *Graeca fides* zdolna była do pomysłów zgoła nieoczekiwanych.

Polibiusz żył długo w czerstwej starości. Licząc lat 82 ujeżdżał jeszcze konia i upadek z konia stał się dlań bezpośrednią przyczyną śmierci. Długowieczność jego sprawiła, że doczekał się przed zgonem zasadniczej zmiany w opinii rodaków. Miasta w których gawiedź piętnowała jesnowidza jako zdrajcę i rzymskiego jurgieltnika stawiały mu teraz marmurowe posągi. O marmur w Grecji nie było trudno, w Arkadii nieraz łatwiej niż o chleb powszedni...

Doczekał się też na stare lata i innej pociechy, słodkiej dla miłości własnej pisarza i polityka, który odważy się na przepowiednie i formułowanie praw rządzących historią. W Rzymie pod jego oczyma rośli młodzieńcy, którym na imię było Tyberiusz i Gajusz Grakchowie, Gajusz Mariusz i Lucjusz Korneliusz Sulla. Rzymianie rozczytywali się w Polibiuszowych pochwałach ustroju rzymskiego, nie zdawali sobie sprawy, że nieświadomie przechodzą przez ewolucję, której przebieg nieodwracalny jak kolejność pór roku wykreślił dawno przed tym jasnowidz Polibiusz, ów *Graeculus* przywieziony nad Tybr jako zakładnik.

Stanisław Łoś

Ks. TOMASZ PODZIAWO M. I. C.

CZŁOWIEK, KTÓRY NIE ZGRZESZYŁ PRZECIWKO DUCHOWI ŚW.

O ROZANOWA BEZ MAURIACÓW

Wdzięczność należy się redakcji „Znaku" od miłośników literatury rosyjskiej za umieszczenie w numerze 45 tego pisma niezwykle cennego eseju biograficznego Józefa Czapskiego o Rozanowie. Jak słusznie przewidywał autor „te stare i straszliwie fragmentaryczne" strony zachęcą na pewno wielu do zainteresowania się tym pisarzem. Jednak daleko większą wartość przedstawiają one dla tych, którzy już się interesowali osobą Rozanowa, lecz byli pozbawieni w ostatnim czasie nawet fragmentów jego twórczości. Aż tu nagle cały i jakże bogaty skarbiec najlepszych myśli jego i to prawie ze wszystkich dzieł, które, nawiasem mówiąc, posiadają bardzo nierówną wartość, chociaż są jednakowo ciekawe. Temu, kto czytał Rozanowa w oryginale, wcale nie trudno będzie przywołać z pamięci urok oryginału zatracony w tłumaczeniu.

Fragmentaryczność wspomnianego eseju jest właśnie jego zaletą, gdyż daje najlepsze pojęcie o twórczości Rozanowa, która cała jest również fragmentaryczna. Natomiast wszystkie próby zdefiniowania lub chociażby opisania tego autora pojęciami „kultury zachodniej" są z góry skazane na niepowodzenie. W eseju wprawdzie tylko nieznacznie zniekształciły one postać Rozanowa, wobec niezwykłej kompetencji autora, lecz i te zniekształcenia wystarczyły, aby wprowadzić w błąd redakcję. I chociaż dały jej okazję do napisania pięknego wstępu, jednak postać Rozanowa, uległa w tym wstępie dalszemu znaczniejszemu zniekształceniu, które bynajmniej nie ułatwi czytelnikom zrozumienia jej, a już z konieczności musi wywołać sprzeciw każdego, kto zna bliżej tego niezwykle oryginalnego pisarza. Oburzy go po prostu zamieszczony pod koniec wstępu sąd Stephensa, w którym więcej jest błędów niż wyrazów. Nigdy bowiem Rozanow nie był ani „roztargniony", chyba że mamy na

myśli roztargnienie człowieka zanadto skupionego, ani „wymęczony", jak o tym można dowiedzieć się z eseju Czapskiego, z którego widzimy, że mimo cierpień Rozanow miał dużo pogodnego szczęścia w życiu, a łzy, które niekiedy wylewał, były też łzami radości, gdyż sumienie pozwalało mu iść po linii najmniejszego oporu nie popadając nigdy prawie w konflikt z prawem naturalnym. Nic w nim nie było „śmiesznego" za życia. Jedynie w chwili śmierci człowiek ten wyglądał śmiesznie w dziwacznym stroju, w jaki go przybrano ratując od zimna. Sądzimy jednak, że Stephens nie ten moment miał na myśli, lecz coś innego, co najniesłuszniej przypisywał temu człowiekowi. Nie był wreszcie Rozanow „nieprawdopodobnym", gdyż był najbardziej autentycznym Rosjaninem, tą najciekawszą dla „kultury zachodniej" duszą rosyjską, une âme russe i, co najważniejsze, zupełnie obnażoną.

Dziwnym trafem autor eseju nie zwrócił na ten fakt żadnej uwagi. A przecież pomogłoby mu to o wiele głębiej zrozumieć Rozanowa i nie popełnić takiego np. błędu, jak zestawianie go z Mauriakiem. Widać stąd, do jakiego stopnia autor był jeszcze wówczas „kulturą zachodnią".

KWESTIA METODOLOGII

Bojąc się widocznie, aby nie utonąć w powodzi mglistych metafor i sztucznych sformułowań *à la* Stephens, autor z godną pochwały przezornością wybrał metodę badania ściśle naukową. Pierwszy etap pracy według tej metody udał mu się nadzwyczajnie. Zebrał on niezwykle bogaty i wartościowy materiał faktyczny. Należało teraz uporządkować ten materiał według podobieństw i różnic. I tu, właśnie na tym drugim etapie pracy naukowej, spotkało autora pierwsze niepowodzenie. Zabrakło mu tej wiedzy fachowej, która nie pozwala np. porównywać wieloryba z rybami chociażby największymi dla tej prostej przyczyny, że wieloryb nie jest rybą. Porównanie więc Rozanowa z Mauriakiem nie było uprawnione chociażby dlatego, że Rozanow kulturalnie jest o *plus minus* 600 lat młodszy od Mauriaca. Mam na myśli wyłącznie kulturę religijno-obyczajową, gdyż cała twórczość Rozanowa ogranicza się wyłącznie do tej dziedziny.

I tak Mauriac np. da się określić wyczerpująco i bez reszty rozmaitymi „izmami" (przykład: jansenizm). Jest on bowiem tylko jednym z typów, jakich wiele można spotkać na Zachodzie. Natomiast Rozanow jest niepowtarzalny, tak samo jak — obok wielu innych — Leontiew, Bierdiajew, Mierezkowski i nawet tak zdawałoby się zeuropeizowani pisarze, jak Tołstoj i Dostojewski. Określać tych lu-

dzi kategoriami europejskimi, z wyjątkiem chyba terminologii egzystencjalistycznej, znaczyłoby zniekształcać ich oblicze duchowe do niepoznania. *De individuis nulla scientia.* Podobni są aniołom, o których filozofia tomistyczna poucza, że różnią się jeden od drugiego gatunkowo, jak cyprys lub palma różnią się od sosny lub brzozy. Pojęcie rodzajowe drzewa nic nam o tych różnicach nie mówi.

A jednak istnieje coś, co łączy w jedno nawet tych ludzi, nie łącząc ich wcale z „kulturą zachodnią", która dla ich oblicza duchowego jest nieistotna. Tym tajemniczym, dotychczas niezgłębionym pojęciem jest „dusza rosyjska". („Imię było niemieckie — dusza litewska została" — *Konrad Wallenrod*).

Ma się rozumieć nie piszę tego dla obeznanego zapewne z tą sprawą Józefa Czapskiego, lecz dla zbyt po europejsku myślących czytelników, którzy po prostu nie zauważają w jego eseju tych rzeczy bez specjalnego ich podkreślenia.

Szanowny autor niepotrzebnie się obawia, że wśród rodaków wielu się zgorszy i zdenerwuje czytając jego poważne studium o tak niezrozumiałej postaci. Właśnie dlatego, że jesteśmy „kultura zachodnia", ciekawi i nas to wszystko, co jest modne na Zachodzie. Jednak chociaż zaciekawienie duszą rosyjską jest teraz na Zachodzie modne, nie znaczy to wcale, żeby Zachód zaczął tę duszę lepiej rozumieć. A przeszkadza temu nie tylko osobliwa mentalność zachodnia, lecz i charakter samej duszy rosyjskiej.

Dzięki swej historycznie urobionej mentalności Zachód po prostu nie jest zdolny zauważyć, że dusza rosyjska jest bardzo, ale to bardzo odmienna. Tym trudniej zauważyć to, że ma ona naturalny pociąg do mistyfikacji i umie świetnie grać rolę „zachodnią". Jako przykład może posłużyć Miereżkowski, którego bez wahania można nazwać Wielkim Mistyfikatorem. Drugim będzie Dostojewski, któremu chorobliwa miłość własna dopomogła nawet samemu uwierzyć, że jest „zachodni" i grać tę rolę aż do śmierci, ponieważ ta gra bardzo spodobała się jego rodakom. Nie potrafił ich jednak oszukać, mimo, że był największym psychologiem świata.

W czasie wojny lud nasz zrobił bardzo ciekawe spostrzeżenie na podstawie bezpośredniego kontaktu z naszymi sąsiadami: „Oszukać Rosjanina jest niemożliwością, ale można z nim dogadać się. Natomiast z Niemcem dogadać się nie sposób, ale można go wykiwać". Ta znamienna różnica psychologiczna jest wciąż jeszcze nieznana „kulturze zachodniej". Oto dlaczego metoda zestawień nie może w wypadku Rozanowa pomóc nam do trzeciego, najważniejszego etapu pracy naukowej: wykrycia stałego związku między zjawiskami na zasadzie przyczynowości.

ZMIENNOŚĆ MAURIACA I NIEZMIENNOŚĆ ROZANOWA

Ponieważ kwestia poznania prawdziwego Rozanowa urasta w ten sposób do problemu poznania *psyche* rosyjskiej w ogóle, należy radykalnie zmienić metodę. Zamiast szukać podobieństwa, które będąc niczym innym jak czysto przypadkową zbieżnością cech podobnych zawodzi na całej linii, zwrócić należy uwagę na różnice, które wyjaśnią nam daleko lepiej, kim był właściwie Rozanow.

Jaka może być przyczyna, iż Mauriac zmienia się w czasie do tego stopnia, że poprzednie swoje poglądy nazwie *les plus troubles?* Nie inna jak ta, że Mauriac jako „kultura zachodnia" jest zawsze uwarunkowany jakimś „izmem". Jest on niby *animal domesticum,* dajmy na to koń, który przechodzi od jednego gospodarza do drugiego i na tej zmianie gospodarza polega jego zmiana. Tym gospodarzem dla Mauriaca jest cywilizacja, jest jakiś określony światopogląd, któremu on dochowuje wierności dopóty, dopóki inny jakiś silniejszy gospodarz nie zapanuje nad jego rozumem i wolą.

Czy coś podobnego widzimy u Rozanowa? Przenigdy! Wszelkie podobieństwo jest tylko złudzeniem. Rozanow — to dziki tarpan, którego jedynie żywioły przyrody, smagając nielitościwie, zmuszają do liczenia się z nimi. Duchowo nic zewnętrznego go nie ogranicza, nic nie warunkuje. Anarchia jest jego żywiołem, wolność — najwyższą zasadą. Jest to ta sama anarchia, która Tołstojowi zyskała tytuł „twórcy anarchizmu chrześcijańskiego" i ta sama wolność, której patosem brzmi główne dzieło Dostojewskiego *Bracia Karamazowy.* I dziwnie wąskim i ciasnym musi się wydawać Rosjaninowi charakter, w którym nie ma możności przeżywania na jakiejś płaszczyźnie oderwanej stanów sprzecznych ze sobą, ale będących przecież w zmiennych warunkach życia codziennego rzeczywistością. „Strasznie szeroki jest człowiek rosyjski! Ja bym zwęził", pisze Dostojewski, który jak nikt znał tajniki duszy rosyjskiej. Jej dialektyczna zmienność jest gwarancją i dowodem jej stałości i niezmienności. Woda zawsze pozostaje płynna, niezależnie od naczynia, które jej kształt nadaje. Ma ona zawsze tendencję do wyzbycia się narzuconej jej z zewnątrz formy i w tej tendencji wykazuje stałość. Ciała zaś stałe, jak granit i marmur, zachowują formę raz otrzymaną i stałość ich jest tendencją wprost przeciwną.

METAFORA WODY

Właśnie dlatego postać Rozanowa jest ciekawa, że pozwala nam zobaczyć duszę rosyjską w jej najgłębszej istocie. Różni się ona od duszy o kulturze zachodniej jak ciało płynne od ciał stałych. Nie jest to ani nowe ani dziwaczne porównanie.

Własnością wody jest, że w „zwykłej" temperaturze znajduje się ona w stanie ciekłym. Znamy ją jednak w warunkach prawie „normalnych" jeszcze w dwóch stanach: stałym i lotnym. Łagodzi to ostrość porównania, które nigdy nie jest argumentem: *comparatio non est ratio.* Ułatwia ono jednak zrozumienie argumentów przez ich materializację.

Ciekawy jest zwyczaj rosyjski urządzania w święto Trzech Króli tak zwanego „Jordanu". W dniu tym w Kościele Wschodnim odbywa się uroczyste święcenie wody. Do dnia dzisiejszego odbywają się w Rosji 6 stycznia według starego stylu uroczyste procesje na jeziora i rzeki, gdzie nad dużą przerębłą wznosi się olbrzymi przeźroczysty krzyż z lodu, taki sam ołtarz, duża chrzcielnica i wiele innych przedmiotów liturgicznych misternie odlanych z lodu — całość bywa polichromowana, o dużej nieraz wartości artystycznej.

Z doświadczeń ekspedycji polarnych wiemy, że lód przy bardzo niskich temperaturach osiąga twardość hartowanej stali. Zapamiętajmy ten szczegół. Przyda się nam do zrozumienia „pryncypialności" rosyjskiej i doktrynerstwa, doprowadzanych niekiedy do krańca.

Teraz warto jeszcze zwrócić uwagę, że wielu Rosjan kąpie się w tym dniu po poświęceniu wody w przerębli dla pozyskania odpustu zupełnego, rozumianego jako odpuszczenie wszystkich grzechów. Nieraz staruszkowie, kąpiący się rokrocznie (a za czasów Rozanowa i staruszki w zimowym ubraniu), opuszczają się do przerębli przy 30- lub 35-stopniowym mrozie i podobno żaden z tych kąpiących się nie dostaje nawet kataru.

Jakże ten artystycznie urządzany co roku „Jordan", niknący bez śladu za powiewem ciepłego powietrza wiosennego, przypomina przepiękną, czysto obrzędową religię ludu rosyjskiego, której jednak wpływu na życie codzienne dostrzec nie sposób.

Warto też zwrócić uwagę na rosyjską łaźnię parową, która dla ludu rosyjskiego ma charakter sakralny. Leczy ona podobno tysiące chorób i jest dla olbrzymiej większości Rosjan taką samą potrzebą, jak kąpiel dla reszty ludzi cywilizowanych. Rzadko który Francuz lub Niemiec wytrzymałby dziesiątą część tego czasu, który spędza Rosjanin w temperaturze bliskiej tej temperatury, w której ścina się białko, okładając siebie razami gorącej jak płomień miotełki brzozowej lub dębowej, oczywiście z liśćmi. Kończy się ta ceremonia wylaniem na siebie przez głowę wiadra zimnej wody. W zimie młodzież wyskakuje z łaźni i tarza się w puszystym śniegu. Latem skacze lub daje nurka do stawu lub rzeki, nad którymi zwykle budowane są łaźnie. Mimo te wesołe urozmaicenia rytuału łaziennego, pozostaje on ceremonią tak dalece poważną, że członkowie rodziny obowiązkowo spotykają każdego powracającego z łaźni gratulacyjnym pozdro-

wieniem: „Z lekką parą!". Tak samo gość dziękuje gospodarzowi, a domownicy — głowie rodziny za „lekką parę". Rosjanie pełni są zachwytu dla „siostry wody" św. Franciszka i może dlatego ten święty jest w Rosji ze wszystkich świętych katolickich najbardziej znany i lubiany. Woda we wszystkich trzech stanach jest żywiołem duszy rosyjskiej, która sławi wodę w swych najpiękniejszych pieśniach o „Wołdze-macierzy" i „Bajkale-morzu słynnym". Czy jednak czasem ta łaźnia parowa nie jest również symbolem i czy nam czegoś nie przypomina?

Przypomnijmy sobie tylko dwie monumentalne postaci z historii Rosji: Iwana Groźnego i Piotra Wielkiego. Pierwszy nie opuszczał ani jednego z długich nabożeństw odprawianych w cerkwi. Modlił się przy tym tak, że na czole miał stale guzy i sińce od wybijanych pokłonów. I jednocześnie wiadomo, jak rządził. Piotr Wielki po hulaszczej nocy udawał się nad ranem do cerkwi, aby wszystko zakończyć jeszcze komunią świętokradzką. „Strasznie szeroki jest człowiek rosyjski. Ja bym zwęził!"

DUSZA W STROJU ADAMOWYM

Podkreśliliśmy już, jak cennym dla poznania duszy rosyjskiej jest Rozanow. Dlatego, że uosabia istotne cechy tej duszy i jest jednocześnie konkretną postacią historyczną. Twierdzenie Stephensa o nim, że jest „nieprawdopodobny", jest po prostu niemądre. Jeżeli przyjęcie żywej, konkretnej osoby jako prawdziwej sprawia taką trudność „kulturze zachodniej", któżby uwierzył że dusza rosyjska jest właśnie taka a nie inna? Oczywiście istnienie Rozanowa też nie przekona sceptyków, lecz dla ludzi zdrowo myślących jest dowodem wystarczającym. Można bowiem wykazać, że wszystkie cechy charakteru Rozanowa są typowo rosyjskie, to znaczy, że objawiły się one w ten lub inny sposób w każdej wybitniejszej osobistości rosyjskiej. Naturalnie nie sposób zrobić to w krótkim eseju krytycznym. Potrzebne byłoby grube dzieło. Lecz spróbujmy rzucić wytyczne takiej pracy, zostawiając chętnym jej wykonanie. „Mądrej głowie dość po słowie".

Najbardziej nienaturalną lub wręcz chorobliwą cechą Rozanowa wydaje się jego szczerość posunięta do ostatecznych granic, zdumiewająca nawet dla samych Rosjan. „Kultura zachodnia" objaśni to krótko: „Psychopatia. Ekshibicjonizm. Infantylizm" itd. Nigdy takie podejrzenie nie przyjdzie do głowy autentycznemu Rosjaninowi, który szczerość uważa za cnotę, a cnocie nie zakłada żadnych granic. Religijny bowiem Rosjanin, nieraz bardzo inteligentny, nie rozróżnia rzeczy wielkich i małych, istotnych i nieistotnych, dogmatu i obrząd-

ku, przykazań i rad ewangelicznych, grzechów śmiertelnych i powszednich itd. „Wszystko jest jednakowo ważne". Wszystko albo nic. A ponieważ wszystkiego wypełnić nie sposób, rezygnuje się więc w sumieniu z wszystkiego, pokładając ufnie sprawę swego zbawienia w modlitwach Matki Bożej, świętych Patronów i Kościoła tu na ziemi.

Nie zgorszy więc nikogo z Rosjan współczesnych Rozanowowi, lecz — co dziwniejsze — nieraz zbuduje to, że Rozanow bluźni, bo to bluźnierstwo nosi na sobie dobrze uchwytną dla Rosjanina pieczęć szczerości. Może Rozanow śmiało rzucać w oczy hierarchii prawosławnej, że jej wrogi stosunek do katolicyzmu i do papieża pochodzi z zazdrości; może publicznie oskarżać Kazańską Akademię Duchowną o fałszowanie pism Ojców Kościoła znamiennymi słowami: „Jakże sprzeciwia się to uczciwości rosyjskiej!" Ten i ów skrzywi się na niego i wyrazi swoje niezadowolenie. Rozanow jednak lepiej niż kto inny zna swój naród. Wie, że nie tylko wszystko ujdzie mu bezkarnie, znajdzie on zrozumienie, przebaczenie i współczucie, lecz jeszcze zyska szacunek i sławę, bo postępuje drogą cnoty, według powszechnego w społeczeństwie rosyjskim przekonania.

Czy w takim razie etyka Rozanowa nie jest etyką sytuacyjną? Nie, gdyż opiera się ona na danych obiektywnych. Rozanow nigdy nie rozgrzesza siebie, kiedy sumienie wyrzuca mu czyn nieetyczny, nie szuka usprawiedliwienia dla swego postępowania, jak to czyni etyka sytuacyjna, lecz nazywa rzeczy po imieniu i z jednakową bezstronnością wydaje wyrok potępiający również na siebie samego.

Instynkt moralny Rozanowa w gruncie rzeczy jest zdrowy. Poucza on Rozanowa, że tylko ten wnijdzie do królestwa niebieskiego, kto stanie się szczery jak dziecię. To mu wystarcza. Czyż i św. Tereska z Lisieux nie mówiła z całą świadomością „głupstw" Panu Jezusowi? I była mocno przekonana, że to jej „ujdzie". Lecz podstawą jej ufności nie było w tym wypadku jej „dziecięctwo duchowe", lecz miłość. Jest ona bowiem o całą teologię moralną katolicką dojrzalsza od Rozanowa. Prawosławie praktycznie nie posiada teologii moralnej. Próby stworzenia jej ograniczyły się przeważnie do tłumaczenia autorów katolickich. Nie wyszły one jednak poza mury klasztorne. Sporadyczne wypadki, które możnaby przytoczyć przeciwko tym twierdzeniom, są właśnie wyjątkami, potwierdzającymi regułę. Dowodzi tego niezwykłe poruszenie umysłów jakie im towarzyszy, i które jak pożar szybko wygasa. W klasztorach zaś rzucała się zawsze w oczy surowa asceza bizantyńska, która odstraszała wiernych. Wierni mogli jedynie podziwiać swoich ascetów, lecz nie mogli od nich niczego się nauczyć, ani ich naśladować.

Pozostawiona sobie i zaniedbana przez sparaliżowany cezaropapizmem Kościół, dusza rosyjska przyjęła chrześcijaństwo tylko ze strony obrzędowej, jako rytuał, który sam z siebie posiada własności usprawiedliwiające człowieka, niezależnie od jakiego bądź wysiłku z jego strony. Doskonałość zaś chrześcijańska przedstawiała się jej jako coś nie osiągalnego dla zwykłych śmiertelników. Święci — to ludzie niezwykli, niby zjawiska nie z tego świata, które można tylko czcić i podziwiać, lecz nigdy — naśladować. Mało inteligentny prawosławny słysząc katolicką naukę o świętości, że jest ona dostępna dla wszystkich, albo śmieje się z tego twierdzenia, albo wpada w święty gniew i oburzenie na rzekome bluźnierstwo, lub nawet świętokradztwo. To wygórowane pojęcie świętości, które w nim podtrzymuje jeszcze lektura *Żywotów Świętych* napisanych również pod tym kątem widzenia, stawia go w położenie ucznia, który nie wie jak się zabrać do odrabiania lekcji. Ciska więc książkę ze złością do kąta i biegnie do zawsze atrakcyjnej zabawy. Spotyka tam wesołych towarzyszy , którzy go uczą życia. Ten przykład też może być pomocny do zrozumienia Rozanowa.

I nie tylko Rozanowa, który, jak już tyle razy podkreślaliśmy, jest zjawiskiem typowym. Gdyby idee Platona rzeczywiście istniały i zjawiła się na ziemi idea religijnego Rosjanina, przybrałaby ona niewątpliwie postać Rozanowa. Dlatego tak drogi on był swoim rodakom. Widzieli w nim bowiem uosobienie wszystkich swoich cnót i wad w stopniu heroicznym. Tołstoj i Dostojewski bardziej niż talentem podbili serca Rosjan swą niezrównaną szczerością. Dyskrecja, która w oczach „kultury zachodniej" jest cnotą, w oczach Rosjanina jest wadą, konieczną i nieuniknioną w życiu, jednak wadą, grzechem przeciw „świętej szczerości", jak wszelka choćby najsłuszniejsza surowość, nie mówiąc już o gniewie, jest grzechem przeciw „świętej cichości i łagodności". Proszę przypomnieć sobie wiersz Niekrasowa *Włas*. Filozofia ludowa rosyjska długo opierała się na próbie urządzenia życia rodzinnego na zasadach biblijnych według wskazówek słynnego „popa Sylwestra" i w końcu je odrzuciła.

Warto zwrócić uwagę na rolę jaką odgrywa w utworach Dostojewskiego i innych pisarzy typowo rosyjskich — litość. Jest ona początkiem nawrócenia dla każdego, chociażby największego zbrodniarza. Kto nie potrafi zdobyć się na litość, jest zgubiony. Jeżeli chodzi o Rozanowa, to jest on wcieleniem litości, litością samą, naturalnie jak wszystkie cnoty pojętą przezeń krańcowo i źle zrozumianą. Ona to zmusza Rozanowa bluźnić Chrystusowi. Słowa Chrystusa: „Żal mi tego ludu" muszą brzmieć w uszach Rozanowa jak szyderstwo. Przecież to on, Rozanow, może naprawdę powiedzieć, że żal mu ludu. Stąd straszne podejrzenie, któremu dał wyraz nie-

jednokrotnie w swoich utworach i które w postaci największego bluźnierstwa wypowiedział pewnego razu do swego przyjaciela: „Boję się — mówił — że Chrystus nie jest tym, za Kogo siebie podawał, że jest On... — tu nachylił się do ucha swego rozmówcy i z ogromnym przejęciem, które mu zapierało oddech, wyszeptał: — Przepuść Panie, ...Lucyferem!" I zaczął żegnać się szybko małymi krzyżykami.

BEZ LISTKA FIGOWEGO

Cóż tak zraziło Rozanowa do Chrystusa? Zgadywać nie ma potrzeby, gdyż dusza Rozanowa jest księgą otwartą dla wszystkich. Nigdy ten człowiek nie potrafił zrozumieć, a jeżeli mu tłumaczono, to pogodzić się z tym, że w pewnych okolicznościach o czymś nie wypada mówić, choćby to była najświętsza prawda. Rozanowa cechuje całkowity brak dyskrecji. Wszystko co znajdujemy na ten temat w eseju Czapskiego jest jeszcze niewystarczające, aby nam pokazać charakter Rozanowa od tej strony. Trzeba czytać jego samego w oryginale, lub dokładniej w kontekście, a nie we fragmentach wybranych z pietyzmem i miłością. Sam dla siebie Rozanow jest daleko bardziej okrutny (też cecha typowa, że przypomnimy tylko *Okrutny talent* Dostojewskiego). Można twierdzić nie bez słuszności, że niedyskrecja Rozanowa była przyczyną nie tylko gwałtownej opozycji względem niego, lecz i całkowitego odizolowania się od niego wszystkich jego przyjaciół: nie tylko różnica poglądów grała tu rolę, lecz może głównie to, że Rozanow wypowiadał również ich myśli, których oni nie chcieli a często i nie mogli zdradzić dla braku „cnoty szczerości". Rozanow doskonale rozumiał, że przyjaciele zazdroszczą mu tej „cnoty". Był pewny ich szacunku i podziwu. A więc doprowadził swój liberalizm do absurdu wypisując takie rzeczy, iż zaczęto go podejrzewać, że jest zboczeńcem, psychopatą na tle seksualnym.

Pogląd, że chodziło mu o Tołstoja, który fałszował chrześcijaństwo w imię purytanizmu moralnego, nie wytrzymuje krytyki. Purytanizm Tołstoja był tylko pretekstem dla Rozanowa do wypowiadania przepełniających go błyskotliwych i oryginalnych myśli. Rozanow, jak i Dostojewski, znał dobrze cenę swego talentu i, jak Dostojewski, pisał też dniem i nocą. Tyle przecież jest w przytoczonym przez Czapskiego materiale dowodów, że żadne problemy ogólnoludzkie, żadne kwestie ideologiczne wcale go nie interesowały. Absorbowało go bez reszty jedynie życie osobiste, no i konkretny człowiek, ale nie ludzkość w oderwaniu. Tołstoj ze swymi poglądami był dla niego tylko punktem zaczepienia tak samo jak Chrystus, jak

kwestia żydowska i najbardziej go absorbujący temat seksualny. Ze wszystkich tych tematów, niby pszczoła z kwiatów, Rozanow starał się zbierać wosk korzyści materialnych i miód sławy. Widział jaki popyt mają jego dosadne, niezrównane powiedzonka, z których niejedne weszły w przysłowia, jak owo nieprzetłumaczalne dosłownie: „I ciała niebieskie chodzą krzywymi drogami", analogiczne do polskiego: „Każdy święty ma swoje wykręty".

Właśnie ta całkowita obojętność i bezstronność względem badanych problemów nieraz zaostrzała intuicję oraz głębię i trafność spostrzeżeń Rozanowa. Uczucie, jako czynnik ślepy, jest złym doradcą, i uczuciowe zaangażowanie, jak i stronniczość, tylko zaślepiają.

Nie znaczy to jednak, że Rozanow nie przeżywał głęboko kwestii, którymi się zajmował. Byłoby to nienaturalne i nieprawdopodobne dla tak wrażliwego charakteru. Zresztą fakty przeczą temu. Ale było to przejęcie się gracza, który gra partię szachów niekoniecznie dla zdobycia nagrody, lecz najczęściej dla samej przyjemności. Otóż w świetle tych uwag, konfliktu Rozanowa z Chrystusem nie należy bynajmniej brać tragicznie. Rozanow — to nie Julian Odstępca, ani tym bardziej Wolter, chociaż ma z tym ostatnim cechy wspólne.

Przede wszystkim, mimo pozorów, Rozanow nie jest cyniczny jak Wolter. Razi go właśnie cynizm Woltera, a więc nie mógł go naśladować. Nie było w nim i przewrotności Woltera, który wyraźnie grzeszył przeciw Duchowi Świętemu.

To właśnie brak cynizmu i wyuzdania moralnego mimo równoczesnej jakoby manii czy obsesji wyobrażeń seksualnych, ściągnęły na Rozanowa podejrzenie, że był psychicznie nienormalny. Nie można twierdzić apodyktycznie, że podejrzewanie go o psychopatię na tle seksualnym było niesłuszne. Można jednak i nie uciekając się do tej hipotezy objaśnić, jak się zdaje wystarczająco, psychikę Rozanowa zatruciem jej przez pornografię.

Okres twórczości Rozanowa jest okresem największego chyba rozprzężenia obyczajów w Rosji. Wychodzącą ze szkół młodzież spotykała na ulicy zgraja wędrownych sprzedawców literatury brukowej i pornograficznej, wykrzykujących: „Nowe wydanie Barkowa!" Tego Barkowa, największego pornografa rosyjskiego, którego nawet pijani krępowali się czytać na głos, niewątpliwie musiał pochłonąć całego Rozanow, który na te rzeczy był niesłychanie wrażliwy. A nie był ten Barkow zjawiskiem odosobnionym. „Cała literatura rosyjska to jeden wielki koszmar", pisał w owych czasach zapomniany już autor dwutomowego *Studium z psychopatologii rosyjskiej.*

Wpływ tego okresu wycisnął mocne piętno na tak utalentowanych pisarzach jak Kuprin i Andriejew, który z powodu pornografii zmarnował olbrzymi talent. Ale byłoby za długo wyliczać szkody

wyrządzone wówczas narodowi rosyjskiemu przez demoralizację, która znacznie później nawiedziła Polskę i jeżeli jej nie zdewastowała tak jak Rosji, zawdzięczać to należy religii katolickiej. Rosja natomiast ze swoją obojętnością wobec grzechu, szczególnie „ptasiego" jak nazywano rozpustę, oraz bez teologii moralnej, była całkiem bezbronna. Stąd w obu jej stolicach nie można już było znaleźć w owym czasie kapłana, który chociaż raz w życiu nie udzieliłby ślubu rozwiedzionym. Jest więc rzeczą całkiem naturalną, że ten pierwiastek falliczny i ta obsesja seksualna, która wieje na nas z każdej niemal stronicy dzieł Rozanowa, były skutkiem nie skrępowanego żadnymi zasadami badania otaczającej go rzeczywistości, wobec której Chrystus z Jego ideałem czystości musiał wyglądać dziwnie nieżyciowo.

Trzeba przyznać, że wcale nie tak łatwo wykazać nieżyciowość rozpusty samym tylko rozumem. Może nigdzie Objawienie nie okazało takiej pomocy człowiekowi jak w tej dziedzinie. Lecz prekursor współczesnych egzystencjalistów, Rozanow, jest dla Objawienia jeszcze niebezpieczniejszy od racjonalisty. Sprawdza on Objawienie już nie rozumem tylko, lecz i „przeżyciem", tzn. sercem i uczuciem. A w wypadku, gdy te nie chcą pogodzić się z Objawieniem, Rozanow odmawia wiary Objawieniu, wątpi w jego autentyczność i prawdziwość. Dlatego nie dowierza i Chrystusowi! Co więcej posuwa się do bluźnierstwa, do zaparcia się Go i zdrady. „O Jezusie najsłodszym i o gorzkich owocach Jego" — tych słów nie można określić innym mianem, jak pocałunek Judasza.

Naturalnie skoro raz już poruszy tę trudną kwestię i odkryje ogromną jej złożoność, Rozanow nie spocznie, lecz będzie robił gorączkowe poszukiwania. Ciekawi go reakcja ludu rosyjskiego na zagrażające jego istnieniu zepsucie. Reakcja ta jest bezsensowna w tej formie, w jakiej ją widzi Rozanow w „apokaliptycznej sekcie" skopów-kastratów. Jeszcze mniej zrozumiała jest dla niego sekta chłystowska. Członkowie tej sekty wyrzekali się pożycia małżeńskiego, zastępując je platoniczną miłością do osobnika płci męskiej lub żeńskiej, który był nazywany przez nich „Chrystusem" względnie „Bogarodzicą". Miłość swą podsycali pewnymi formami bezwstydnej poufałości. Znajdując podobne formy w kulcie religijnym narodów, które wymarły na skutek zepsucia obyczajów, Rozanow daleki jest jednak od zrozumienia tego zjawiska, jako odruchowej reakcji natury na zagrażające jej niebezpieczeństwo, lecz daje się obałamucić płytkimi hipotezami racjonalistów. Stąd nie należy przeceniać ani zdolności Rozanowa do zgłębiania problemów, które go interesują, ani jego filozofii, chociaż chciał awansować na rosyjskiego Pascala,

którego miejscami naśladował co do formy i który był jego ideałem mimo rozbieżność światopoglądów.

Chorobę swej duszy pogarsza Rozanow lekturą obcych autorów, takich jak Otto Weininger, którego jednak ocenia krytycznie (jeszcze jeden dowód, że nie był psychopatą), a przy tym ostro, po rozanowsku: „Z każdej stronicy Weiningera słychać wołanie autora: — Kocham mężczyzn! — A więc powiedz otwarcie, żeś sodomita i sprawa skończona". (*Opadłe liście*).

ZGUBIONY CZY ZBAWIONY?

„Zaprawdę powiadam wam, że wszystkie grzechy synom ludzkim będą odpuszczone, nawet bluźnierstwa, których by się dopuścili. Kto by jednak bluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nie dostąpi odpuszczenia na wieki". (Mar. 3, 28).

„I ktokolwiek by wyrzekł słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, kto by zaś wyrzekł je przeciw Duchowi Świętemu nie będzie mu odpuszczone ani w tym ani w przyszłym wieku". (Mat. 12, 32).

Zarzucam szanownemu autorowi eseju pt. *Rozanow-Mauriac*, że nie osiągnął całkowicie drugiego celu swej pracy (oprócz zaciekawienia rodaków postacią Rozanowa). Próba, by ułatwić również zrozumienie tej ciekawej postaci, mimo poważnych osiągnięć, udała się niezupełnie. Miałem właśnie pretensję uzupełnić niedociągnięcia, które mnie osobiście uderzyły w eseju.

Za pierwsze niedociągnięcie uważałem próbę „usystematyzowania", czyli wyjęcia tej „meduzy", jaką rzeczywiście jest Rozanow, ze środowiska, w którym jedynie należy go badać. Jak ci Rosjanie określają trafnie jeden drugiego i jak niezbędne są ich komentarze, by „kultura zachodnia" mogła zrozumieć pisarzy rosyjskich!

Drugim niedociągnięciem, jak mi się zdaje, była pesymistyczna ocena końca tego przecież optymistycznego zjawiska, jakim był Rozanow. Przysłowie: „jakie życie taka śmierć" chyba na nikim tak się nie sprawdziło, jak na Rozanowie.

Autor rzeczywiście dobrze zna Rozanowa, jeżeli potrafił dostrzec, że jego konflikt z Chrystusem, to nie zwykłe u niego hazardowe fascynowanie się tematem, lecz że to coś poważniejszego. Stąd pewien niepokój, który autor zdradza między innymi w wyrażeniu: „W tym rozdarciu Rozanow ginie" (str. 280). Mam wrażenie że chce on tu wyrazić coś więcej niż sam fakt śmierci Rozanowa, tylko że w literaturze polskiej wyglądałoby to dziwnie. Wprawdzie problem zbawienia Fausta stawiał dobrze nam znany Goethe, a nasz Mickiewicz zrobił to w *Dziadach* w sposób jeszcze bardziej jaskrawy.

Lecz to byli poeci, „którym wszystko wolno". Ale publicyście dyskutować o zbawieniu lub potępieniu kogoś z postaci historycznych u nas nie pozwala dogmatyka katolicka. Natomiast pisarze rosyjscy nie krępują się w stawianiu i rozwiązywaniu tego zagadnienia. Miereżkowski np. pisząc o Lermontowie wyraża całkiem otwarcie swoje głębokie przekonanie, że Lermontow został potępiony. Oczywiście nie pójdziemy w tym za Miereżkowskim. Nie będzie jednak odstępstwem od lepszej tradycji próba rozwiązania tego pesymizmu, który całkiem niesłusznie wytwarza się wokół pamięci Rozanowa.

Co więc można powiedzieć pocieszającego dla przyjaciół Rozanowa, których będzie miał niewątpliwie tak długo jak długo będzie istniała literatura rosyjska? Właśnie to, że ten człowiek nigdy nie zgrzeszył przeciw Duchowi Świętemu.

Jakże przetłumaczyć tę odpowiedź na zlaicyzowany język „kultury zachodniej"?

Oznacza ona, że Rozanow przez całe życie był człowiekiem dobrej woli, że nigdy nie działał wbrew własnemu przekonaniu, od którego nie dał się odwieść najpiękniejszym nawet pozorom ani najbrudniejszym pokusom, że nawet grzeszył z przekonaniem, jeżeli nie brać w rachubę właściwej każdemu człowiekowi ułomności — że szukał tylko dobra, prawdy i piękna, czyli że mówiąc „językiem rosyjskim", całe życie szukał Boga. Czy Go znalazł? W tym życiu odnajdywał Jego ślady i to było radością życia Rozanowa, co jest cechą wszystkich ludzi sprawiedliwych. Było to również jego smutkiem, bo grzeszył jak wszyscy ludzie.

Zatrucie pornografią uniemożliwiło mu oglądanie Boga w Chrystusie, gdyż jest to wyłącznym przywilejem ludzi czystego serca. Lecz ponieważ zatrucie tylko wtedy jest zawinione, kiedy jest dobrowolne, nie wywołuje ono u Rozanowa śmierci duchowej, jak u Woltera. Rozanow nie traci wiary aż do śmierci i nie zrywa z Kościołem Chrystusowym, którego odłamkiem jest prawosławie. A jednak odbiło się na nim jeszcze drugie zatrucie. Rozanow nie posiada geniuszu Sołowiewa, żeby o własnych siłach przedrzeć się przez las uprzedzeń, oszczerstw i kłamstwa. Nie umie on dostrzec złości i przewrotności ludzkiej walczącej z Kościołem, chyba, że jest ona tak cyniczna jak u Woltera. Przyjmuje więc wszystkich wrogów Kościoła za „poszukiwaczy Boga", którymi w Rosji byli wyłącznie ludzie uczciwi i często nawet święci. Wprawdzie ten moment mniejsze ma znaczenie w końcowym „rozdarciu", na które zwrócił uwagę Czapski. Przyczyną tego rozdarcia było zatrucie innego rodzaju lekturą, już wyraźnie wrogą religii objawionej.

Rozanow żyje na samym schyłku XIX wieku, „głupiego" wieku racjonalizmu, który w Rosji obejmuje i wiek XX. Trocki i Łuna-

czarski, Bucharin i Cziczerin nie spadli przecież z nieba, lecz wyrośli w atmosferze, w której żył i którą oddychał Rozanow. Wiemy jak były wykorzystane do walki z religią przez racjonalistów w owym czasie wszystkie najnowsze zdobycze wiedzy, również i w dziedzinie archeologii, która tak ciekawiła Rozanowa. Jest moralnie niemożliwe, żeby nie wchłonął on pewnych błędów naukowych. Naprawdę należy podziwiać tężyznę duszy, która wytrzymała i takie niebezpieczeństwo. Nie mogło jednak nie objawić się to zatrucie przez charakterystyczne „torsje"; są nimi właśnie owe przeżywane przez Rozanowa wątpliwości religijne, których on nie tylko nie ukrywał, lecz swoim zwyczajem spowiadał się z nich publicznie.

Nie tylko Rozanow umiera w rozdarciu. W rozdarciu umierają jeszcze przed nim Gogol, Dostojewski i Tołstoj. Lecz jego rozdarcie jest najmniej tragiczne. Ocaliło go sumienie, którego Rozanow nigdy nie lekceważył.

Jak u Dostojewskiego wewnętrzne rozdarcie, polegające na miłości do Chrystusa i nienawiści do ustanowionego przez Niego Kościoła, było skutkiem zatrucia powieściami francuskich pisarzy antykatolickich, tak i ostatnie rozdarcie Rozanowa było wywołane lekturą antyreligijną racjonalistów. Czytając racjonalistyczne „dowody" czysto naturalnego pochodzenia chrześcijaństwa, Rozanow mógł łatwo pomyśleć: „A co, jeżeli te dowody są prawdziwe? W takim razie upada cały nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa. A wówczas i Chrystus nie jest Bogiem lecz tylko bożkiem kolejnej religii czysto naturalnej, która upadnie kiedyś tak, jak upadły religie Baala i Astarty. W takim razie jabym mógł przyspieszyć upadek tej tak krępującej religii. Co więcej, już zrobiłem niezły krok w tym kierunku. Wykazałem całą nieżyciowość i szkodliwość chrześcijaństwa. Jakaż chwała może spaść na mnie, gdy się okaże w przyszłości, że to ja jeden miałem rację i to, czego się dziś boję i co odczuwam jako wyrzut sumienia, było najpiękniejszym i największym dziełem mojego życia".

Takiej pokusie uległ niegdyś Wolter, chociaż nie wiadomo, czy uwierzył, jak tylu innych, w swoje wątpliwości. Człowiek bowiem łatwo wierzy w to, co mu się podoba i najsilniejszym dowodem prawdziwości religii Objawionej jest, że wierzą w nią ludzie tacy jak Rozanow, któremu Chrystus całe życie się nie podobał.

Taka pokusa mogła naprawdę uskrzydlić Rozanowa. Lecz nie bójmy się o niego. Jest on zbyt praktyczny i rozsądny, aby ryzykować w takich sprawach jak wieczność. Potrzebuje on absolutnej pewności, której racjonalizm nie daje. Rozanow jest bowiem wodą, która może jak w płatkach śniegu przyjmować różne formy i kształty,

lecz za powiewem ciepłego wiatru formy te znikną bez śladu. Pozostanie tylko woda z jej typowymi własnościami.

Jest również wykluczone, żeby Rozanow przyjął jakąś inną „egipską" wiarę, zamiast tej, którą wyznawał przez całe życie. Pamiętajmy, że jego przodkowie umierali na stosach z wyciągniętą ku niebu ręką, ze złożonymi do znaku krzyża św. dwoma palcami, ponieważ patriarcha ich własnej religii chciał zmusić ich do żegnania się trzema palcami, a nie dwoma, jak było dotychczas. Mógłby się wprawdzie stać wielki cud zwany nawróceniem. Ale wtedy Rozanow zostałby katolikiem.

Mahatma Gandhi, tłumacząc dlaczego nie zmienił swej religii na chrześcijańską, umotywował ten fakt twierdzeniem, że wytrzymała ona próbę śmierci. Będąc raz niebezpiecznie chory, począł się zastanowiać czy może być zbawiony w swojej religii, skoro znał religię chrześcijańską? Ponieważ nie odczuł z tego powodu najmniejszej obawy ani żadnego niepokoju uważał, że i po powrocie do zdrowia może pozostać w swej religii. Przykład ten powinien uspokoić tych przyjaciół Rozanowa, których napełniają obawą jego ostatnie słowa: „Ja się do swojego Boga pomodlę".

W eseju brakuje ważnych szczegółów dotyczących ostatnich chwil życia Rozanowa. Rozanow sam, z własnej inicjatywy, prosi o kapłana. Zwraca się z tą prośbą do swojego przyjaciela, ojca Pawła Florenskiego (którego autor eseju nazywa Floryńskim), naprawdę wielkiego teologa prawosławnego, autora słynnego dzieła: *Filar i podwalina prawdy*. Tego to wybitnie kulturalnego człowieka prosi Rozanow o spowiednika, naturalnie jak przystało na Rozanowa w dość oryginalny sposób: „ Wyjdź — powiada — proszę, do miasta i poszukaj mi takiego sobie zwykłego księżynę, ale takiego prościutkiego, który by nic nie słyszał o Rozanowie. Mógłbym ostatecznie poprosić ciebie, ale ty podejdziesz do mnie jak do Rozanowa z wyrozumiałością, z psychologią, a ja potrzebuję zwykłej posługi religijnej". Naturalnie prośba ta została po przyjacielsku spełniona. Na tym tle słowa Rozanowa: „Teraz wyjdźcie wszyscy, ja się do swojego Boga pomodlę" — zdaje się nie oznaczają nic innego, jak „teraz puszczasz sługę Twego, Panie, w pokoju", albo „zostawcie mnie, jest mi całkiem dobrze z moim stosunkiem do Boga". Szkoda, że autor nie przytoczył jeszcze tych słów po rosyjsku. Byłoby wtedy łatwiej odgadnąć ich prawdziwe znaczenie.

Ale przypuśćmy nawet, że te słowa oznaczają nawrót Rozanowa do jego własnej religii, w której on jedynie czuje się dobrze. Czy można dopatrzeć się w nich czegoś, co choćby z daleka przypominało pełne rozpaczy ostatnie słowa Woltera: „Opuścił mnie Bóg

i ludzie"? Czyż nie widzimy, że sumienie Rozanowa jest spokojne w obliczu śmierci?

Niewątpliwie Rozanow znał i podzielał powszechne u Rosjan wierzących przekonanie, że tylko bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu nie dostępuje przebaczenia. Może dlatego przezornie zostawił w spokoju Trzecią Osobę Trójcy, czego nie zrobił bardziej od niego lekkomyślny Miereżkowski. A może to sam Duch Święty z upodobaniem przebywający w dziecięco prostej duszy Rozanowa ustrzegł go od tego? Jest On Duchem prawdy, którą kochał Rozanow. Jest Miłością, której szukał i którą żył. Jego miłość nie była namiętnością. Tylko pierwsza zepsuta, niezdolna do prawdziwej miłości niewiasta obudziła w nim namiętność, tzn. uczucie nie kontrolowane rozumem i wolą. Lecz druga miłość Rozanowa może być wzorem chrześcijańskiej miłości małżeńskiej.

Jak przyjął go Chrystus na tamtym świecie? Sądzę, że słowami, które zapożyczam u wielkiego pisarza rosyjskiego Mamina-Sibiriaka: „Durniu dwustronnie wypukły, ponieważ naprawdę byłeś durniem trójwymiarowym (*pawsiem triom izmierienijam*), wnijdź do wesela Pana Twego!"

Ks. Tomasz Podziawo M. I. C.

MAREK SKWARNICKI

DRZWI

WOŁANIE

Szpitalna sala sala sala
na oczach gaza gaza gaza
w pamięci wata wata wata

zamknięte drzwi

po co to
Jeżeli głos wraca blady jak ściana
po co to
jeżeli w oknach ciemne plecy świata
siostro
podaj mi krople na łzy
proszki od bólu rzeczywistości
pootwieraj drzwi
niech wreszcie zrozumiem
jak bardzo mną pogardza
to co jest nieruchome i obiektywne
niech wreszcie osądzę
ile jest warte
trzymane w dłoniach
echo
biały motyl pustych pokoi

PIERWSZE DRZWI

Pierwsze drzwi są zamknięte
klucze leżą w urzędzie
trzy dni bito cienie za drzwiami

żeby nie podpowiadały
zeznań młodości

Dziewczyna na pagórkach zielonych
zegary rowerów
elastyczne słońca czasu toczą się po asfalcie
i słup ogromny zdziwionego niepokoju
i usta otwarte do okrzyku radości

Tam już nic nie ma

wesoła ziemia odbiegła w sukniach mgieł
ledwo ją wyczuwam pod palcem pamięci

Posłuchajcie jak milkną serca traw
i lament ostów ginie w przeszłości

DRUGIE DRZWI

Drugie drzwi zatrzaśnięte
za drzwiami drugimi
rój zabawnych postaci ciągle czemuś się dziwi
prowadzi przytłumione na sali rozmowy
kołysze w sztywnych rękach
poodkręcane głowy
stada krzeseł bat smaga
słów obdartych ze skóry
na ogromnym arrasie
rozdziobują młodość
monstrualne kury

Dosyć

stukot głów o marmur
niczego nie tłumaczy
siostro
chodźmy
drzwi
trzecie
zobaczyć

TRZECIE DRZWI

Wyprowadźcie nas na ulice

W trzecich drzwiach
strach
zapalił się denaturat nocy
ludzie
pochodnie biegnące ulicami
rynnami płynie lawa
topniejących dachów
zwęglone oczy
świecą
diamentami strachu
spadają
na tratujące się domy
na uciekające ulice
słońca z wyprutymi wnętrznościami jasności
huczące płomieniami księżyce
usta zarosłe dymem
naśladujące mowę

strach jest w trzecich drzwiach
siostro
zmówmy modlitwę
za myśli
palone

CZWARTE DRZWI

Jaki spokój
jaki popiół

i co z tego że będę pisał listy do nieba
i że siedem dni w tygodniu odwiedzę cztery ściany
że chleba dostanę ile trzeba
do leczenia
otwierającej się
rany

i co z tego

te cztery sylaby
powtarzam latami bezradnie
w nich jest biała zapowiedź rozpaczy
co jak mgła wypełza z niczego
i na dno niczyje opada
biała mdła mgła
dławiąca
zagłada

rzuć
rzuć mi zgrzebny worek
popłynę do Ciebie powietrzem
rzuć worek
zgrzebny dywan
popłynę do Ciebie powietrzem
rzuć worek garnek z popiołem
rzuć zgrzebną czarodziejską pokorę

za wszystkimi drzwiami śmiech

WOŁANIE POWTÓRNE

Szpitalna sala sala sala
na oczach gaza gaza gaza
w pamięci wata wata wata
którędy
szlachetne muzy
wyjść z zamkniętego świata

Marek Skwarnicki

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

REZERWAT ŚW. KEWINA

Każda epoka ma swój ideał człowieka, w który wciela to co jest w danym czasie uważane za najlepsze. W tym idealnym bohaterze wyraża się więc światopogląd i pojęcia etyczne danej epoki.

Średniowiecze znało dwa takie ideały: świętego i rycerza. Jeżeli więc sięgniemy do źródeł pisanych i do dzieł sztuki, to właśnie w żywotach świętych i w opowieściach rycerskich znajdziemy zawarty światopogląd średniowiecza.

Celem tego artykułu jest wskazanie jak przedstawia się w średniowiecznych żywotach świętych stosunek bohaterów tych żywotów do przyrody ożywionej, przede wszystkim do zwierząt.

Pełen miłości stosunek do zwierząt św. Franciszka z Asyżu jest powszechnie znany i omawiany był wielokrotnie w literaturze XIX i XX w. Dodać warto, że żywe zainteresowanie się tą stroną życia św. Franciszka w wieku XIX i spopularyzowanie jej w szerokich kołach, przyczyniło się walnie do rozwinięcia się najpierw w Anglii, a później i w innych krajach, ruchu opieki nad zwierzętami, uwieńczonego w wielu państwach wydaniem ustaw o ochronie zwierząt.

Mało natomiast komu jest wiadome, że św. Franciszek nie był jedynym głosicielem braterskiego współżycia ze zwierzętami. Średniowieczne żywoty wielu świętych pełne są scen, świadczących o ich miłości do całego świata ożywionego i wskazujących, jaki być powinien stosunek człowieka do przyrody.

Dużo materiału do tego rodzaju rozważań dostarcza piękna praca angielskiej mediewistki Helen Waddel. Autorka w książce pt. *Beasts and Saints* (London 1934) zebrała — z tłumaczonych przez siebie ze średniowiecznej łaciny żywotów świętych — wyjątki, dotyczące stosunku tych świętych do zwierząt. Autorka zaznacza, że w czasie pracy natrafiła na bardzo wiele opowiadań o tym jak święci odnosili się do przyrody; w swym zbiorku, obejmującym 44 opowiadania, pomieściła tylko najbardziej charakterystyczne i interesujące, ograniczając się przy tym niemal wyłącznie do źródeł łacińskich, pochodzących z okresu od końca IV do końca XII wieku.

Opowiadania w sposobie przedstawienia przyrody odbiegają bardzo od tego, jak my dziś patrzymy na zwierzęta, odznaczają się silnym ich antropomorfizowaniem. Przypisują zwierzętom ludzki sposób rozumowania i przede wszystkim ludzką zdolność odróżniania złego i dobrego, co wyraża się w wyrzutach sumienia po popełnieniu jakiegoś „przestępstwa". Przez to ujęcie przebija jednak tyle głębokich myśli i dają one obraz tak pięknego stosunku do świata ożywionego, że warto go przyswoić dzisiejszemu, tak bardzo oderwanemu od przyrody i obojętnemu jeśli nie zgoła wrogiemu dla niej, człowiekowi.

Miłość do zwierząt jest motywem, stale powtarzającym się w żywotach świętych. Ci, którzy wyrzekli się wszelkich dóbr materialnych, a często i towarzystwa innych ludzi, zachowują przy sobie jakieś zwierzę, albo w swym życiu pustelniczym wyszukują przyjaciela wśród zwierząt dzikich. Tak np. grupa irlandzkich mnichów, wybierając się na wyspę, na której mają żyć samotnie i w zupełnym ubóstwie, zabiera ze sobą ulubionego kota. Historie pustelników północno afrykańskich z IV, V i VI w. pełne są opowiadań o przyjaźni tych eremitów z dzikimi zwierzętami, zastępującymi im po części towarzystwo ludzi, którego się dobrowolnie wyrzekli. W jednym z opowiadań pustelnik zrywa daktyle dla siebie i dla gości, którzy go odwiedzili; pod palmą siedzi zaprzyjaźniony z nim lew, czekając na swoją porcję; zjada owoce z ręki i spokojnie odchodzi. Inny pustelnik zawarł przyjaźń z wilczycą, która co dzień w porze posiłku odwiedzała go w jego chatce i otrzymywała trochę chleba. Pewnego razu wilczyca przyszła do pustelni pod nieobecność jej mieszkańca, skradła bochenek chleba z kosza i uciekła. Od tego czasu, wstydząc się swego postępku, przestała odwiedzać pustelnika; ten jednak tęsknił do swej towarzyszki i modlił się o jej powrót. Gdy przyszła zawstydzona, przebaczył jej kradzież, nakarmił i przyjaźń trwała dalej. Irlandzki św. Kewin modlił się w swej pustelni otoczony zwierzętami i ptakami, które siadały mu na ramionach.

Wyrażoną w tych opowiadaniach potrzebę zastąpienia braku ludzkiej przyjaźni przyjaźnią zwierząt zna oczywiście i człowiek dzisiejszy. Jakże często ludzie samotni przywiązują się gorąco do zwierząt — w naszych warunkach są to najczęściej psy lub koty.

Z miłości wypływa współczucie dla cierpiących i litość. Święci chronią jak mogą zwierzęta od cierpienia, pomagają im i nie wahają się użyć swej mocy czynienia cudów dla ich dobra. Św. Makaremu z Aleksandrii hiena przyniosła niewidome szczenię; święty przywrócił mu wzrok i oddał je matce. Św. Malo wskrzesił zabitą przypadkiem przez pastucha maciorę; uczynił to z litości nad pozbawionymi matki prosiętami i zrozpaczonym pasterzem. Irlandzki św. Godric, najbardziej przypominający miłością do zwierząt św. Franciszka z Asyżu, miał zwyczaj zimą w mróz i śnieg wychodzić do lasu i wyszukiwać tam drobne ptaki

i zwierzęta — nawet gady, jak zaznacza autor opowiadania — które osłabły z zimna i głodu. Ogrzewał je, karmił i leczył. Ten sam święty odbierał ludziom ze swego otoczenia złowione w sidła czy wnyki ptaki i zwierzęta, a umiał je zawsze wynaleźć bez względu na to jak sprytnie łowca usiłował ukryć przed nim swą zdobycz, i wypuszczał je na wolność. Uciekające przed myśliwymi zające chował w kapeluszu, a raz nawet zamknął w swej chatce gonionego przez ogary jelenia. Jeleń ten odwiedzał go później często. Podobną scenę spotykamy w historii św. Kewina. Uciekający przed psami dzik wbiega do oratorium w czasie modlitwy świętego; psy kładą się przed drzwiami i nie napastują dalej zdobyczy. Współczucie dla cierpienia posuwa się tak daleko, że św. Szymon Stylita uzdrowił nawet smoka, który przyszedł do niego po ratunek. Św. Kolumba kazał jednemu ze swych braci zakonnych zaopiekować się przelotnym żurawiem przygnanym przez burze i wichry z dalekiej Irlandii — ojczyzny świętego; brat otrzymał polecenie przyjęcia ptaka, którego święty uważał za swego rodaka, tak jakby to był najcenniejszy gość.

Zwierzęta odpowiadały na uczucia jakie żywili dla nich święci równą miłością i usługiwały im jak mogły. Gdy opat Helenus szedł odwiedzić swych braci zakonnych w pustelni, dźwigając dla nich żywność, poprosił o pomoc dzikie osły; jeden z nich zaniósł na grzbiecie pakunek opata. Ten sam opat, gdy miał się przeprawić przez rzekę, na której nie było łodzi ani promu, wezwał krokodyla aby przewiózł go na drugi brzeg. Europejskim świętym w podobny sposób służyły jelenie, przenosząc dla nich ciężary. Pewien usłużny jeleń przychodził do św. Cainnica, ażeby mu zastąpić pulpit do czytania; trzymał mianowicie otwartą księgę na swych wieńcach. Św. Cuthbertowi wydry ogrzewały zziębnięte w czasie nocnych modłów bose stopy.

W tych opowiadaniach o wzajemnych uczuciach świętych i zwierząt wyraża się przekonanie autorów, że święci byli w stanie przywrócić zaburzoną harmonię, jaka panowała między człowiekiem i przyrodą w raju.

Bardzo interesująco przedstawia się w żywotach świętych ich stosunek do zwierząt robiących ludziom szkody. Z takimi zwierzętami pustelnicy i zakonnicy, uprawiający rolę i zakładający ogrody, mieli często do czynienia. W całym szeregu żywotów czytamy jak radzili sobie oni z nieproszonymi gośćmi z lasu, którzy niszczyli owoce ich pracy. Święci po prostu zabraniali zwierzętom i ptakom odwiedzać swoje ogrody. Ale w jak miły i delikatny sposób to robili. Gdy ptaki przyleciały jeść dojrzewający jęczmień zasiany przez św. Cuthberta, przemówił on do nich w te słowa: „Dlaczego niszczycie zboże, którego nie siałyście? Może jednak wy potrzebujecie go bardziej niż ja? Jeżeli macie zgodę Boga na to, róbcie to na co On wam pozwala, ale jeżeli nie — wynoście się stąd i nie niszczcie więcej tego, co nie jest waszą własnością". Św. Godric założył sad przy pustelni; zwierzęta leśne przychodziły i niszczyły

go. Gdy zastał pewnego razu całe ich stado, zabronił im przychodzić tu więcej i wypędził do lasu, grożąc prętem; ponieważ niektóre ze zwierząt, słabsze, nie mogły biec szybko i zostawały w tyle, pomagał im obejmując je ramionami i otworzył dla nich przejście w płocie otaczającym sad. Ten sam św. Godric, wypędzając zająca, który przychodził paść się w jego ogrodzie, dał mu na drogę wiązkę jarzyn.

Święci mieli też pełne zrozumienie dla zwierząt drapieżnych i ich potrzeb życiowych. Wspomniany już św. Makary z Aleksandrii nakazał hienie, której szczenięciu przywrócił wzrok, żeby nigdy nie zabijała innych zwierząt, tylko raczej żywiła się padliną; dodał jednak, że gdyby zabrakło jej kiedy pokarmu, powinna przyjść do niego a on da jej jeść. Znana jest przyjaźń św. Franciszka z Asyżu z sokołem i oswojenie przez niego niebezpiecznego dla ludzi wilka, a wielu eremitów przyjmowało w swych pustelniach odwiedziny lwów, niedźwiedzi i innych srogich bestii. Jeżeli te zwierzęta napastowały ludzi i czyniły im szkody, święci nie zabijali ich, lecz raczej oswajali. Ten stosunek do zwierząt drapieżnych odzwierciedlił się w bardzo interesujący sposób w malarstwie. W zbiorach krakowskiego Muzeum Narodowego jest obraz św. Małgorzaty, należący do tzw. malarstwa cechowego. Św. Małgorzata jest, jak wiadomo, przedstawiana zazwyczaj ze smokiem, którego zwyciężyła. Otóż na krakowskim obrazie, o którym mowa, smok nie jest zabity ani zraniony przez świętą, tylko dobrodusznie siedzi na jej ręku, zupełnie jak oswojona fretka na ręce słynnej tzw. „Damy z łasicą" Leonarda da Vinci, lub jak pekińczyk dzisiejszej amatorki małych piesków. Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że średniowiecze nie uważało smoka jedynie za fantastyczny symbol zła, ale za zupełnie realne, straszne zwierzę. Tu więc święta zwalczyła potwora w ten sposób, że go po prostu obłaskawiła.

Święci z wielką cierpliwością znosili sąsiedztwo zwierząt, choć bywało ono nieraz dla nich kłopotliwe. W klasztorze, założonym przez św. Cuthberta na wyspie, ptaki morskie gnieździły się wszędzie, nawet tuż przy ołtarzu; nikt ich nie niepokoił i każdy uważał, żeby gniazd nie uszkodzić. Św. Malo, pracując w winnicy, położył na ziemi płaszcz. Gdy po skończeniu roboty chciał go podnieść zobaczył, że mysikrólik złożył na nim jajko, pozostawił więc płaszcz na ziemi i obywał się bez niego tak długo, aż ptaszki wywiodły młode. Jeszcze większy kłopot sprawił kos św. Kewinowi, składając jajka w jego złożonych w czasie modlitwy dłoniach. I te jajka zostały pomyślnie wysiedziane w rękach cierpliwego świętego. Św. Benno miał zwyczaj chodzić na modlitwę i rozmyślania w pola i na łąki. Pewnego wieczoru przeszkadzały mu w medytacjach grające żaby, kazał im więc umilknąć. Po chwili jednak przyszła refleksja, że żaby też na swój sposób chwalą Boga, któremu może to być milsze niż jego modlitwa. Odwołał więc zakaz i odtąd znosił cierpliwie żabie hałasy. Nasuwa się tu nieodparcie porównanie z mieszkańcami naszych

miast, którzy nie potrafią przez parę tygodni znieść sąsiedztwa krzykliwej kolonii gawronów i domagają się jej zniszczenia, choćby za cenę zabicia nielotnych piskląt.

Najpiękniej przedstawia się stosunek do przyrody jako całości w jednej z opowieści o życiu św. Kewina. Przy końcu życia tego świętego odwiedził go anioł w jego klasztorze, położonym w dolinie, zamkniętej wysokimi górami. Anioł opowiadał świętemu jak będzie się po jego śmierci rozwijać założony przez niego klasztor i jaki będzie sławny. Omawiano sprawę, czy ilość mnichów, którą św. Kewin chciał widzieć w swoim domu, będzie się mogła wyżywić w surowych górskich warunkach. Anioł rzekł: „Jeżeli będziesz tego chciał Bóg obniży cztery góry, zamykające dolinę i zmieni je w żyzne i bogate łąki". Św. Kewin odpowiedział: „Nie chcę, żeby twory Boże miały być poruszone i zmienione dla mnie. Bóg może dopomóc temu miejscu w inny sposób. A poza tym, to co powiedziałeś zmartwiłoby dzikie zwierzęta, mieszkające w tych górach, a one wszystkie są moimi domownikami i żyją w przyjaźni ze mną". Trudno wyobrazić sobie piękniejsze ujęcie ochrony przyrody. Moglibyśmy powiedzieć, że święty chciał założyć rezerwat wokół swego klasztoru.

Sądzę, iż te przykłady, zebrane z kilku wieków i od autorów różnych narodowości, wykazują jasno, że ludzie średniowiecza odczuwali silnie łączność z przyrodą, uznawali, że zwierzęta mają prawo do życia obok człowieka, i że należy im się z jego strony pomoc i opieka. Czytając te pełne uroku opowiadania, chciałoby się choć część zawartych w nich myśli przeszczepić ludziom XX wieku, których stosunek do przyrody jest często tak bardzo barbarzyński i bezmyślny.

Jadwiga Dyakowska

WSPÓŁPRACA KATOLIKÓW Z UNESCO

W Bad Godesberg w Niemczech w dniach 24—27 kwietnia b. r. odbyło się ogólne zgromadzenie Konferencji Międzynarodowych Organizacji Katolickich, w którym wzięli udział przedstawiciele 27 międzynarodowych organizacji z 16 państw. Były reprezentowane Austria, Belgia, Chile, Kanada, Kongo Belgijskie, Korea, Francja, Hiszpania, Niemcy Zach., Indie, Włochy, Liberia, Pakistan, Holandia, Szwajcaria, Syria. Głównym tematem obrad była współpraca z *UNESCO*.

Jak wiadomo nie tylko delegacje rządowe 80 państw uczestniczą w *UNESCO* (Ghana jest 80 z kolei państwem, które zgłosiło się ostatnio na członka); z głosem doradczym uczestniczą w *UNESCO* również przedstawiciele wybitnych organizacji międzynarodowych, a wśród nich

eksperci 10 międzynarodowych organizacji katolickich. Stolica Apostolska ma tam swego stałego obserwatora, poza tym istnieje przy *UNESCO* w Paryżu Katolickie Międzynarodowe Centrum Koordynacji, którego zadaniem jest trzymanie ręki na pulsie dokonywanych tam prac i współdziałanie z nimi.

Na ostatniej sesji Rady Wykonawczej *UNESCO*, w maju br. w Paryżu, podkreślono znaczenie współpracy organizacji społecznych w realizacji zadań kulturalnego zbliżenia narodów między sobą, dopomożenia im w rozwoju i wydobywaniu wartości ogólnoludzkich dla celów pokojowych.

Jest rzeczą niezaprzeczoną, że na to, aby wywołać wzajemną sympatię, trzeba się najpierw poznać i zrozumieć. Czynnik społeczny lepiej od czynnika państwowego dociera do poszczególnych środowisk, budzi w nich zainteresowanie i umiejętność współpracy międzynarodowej. *UNESCO* na swej konferencji w New Delhi w 1956 r. postanowiło na przeciąg 10 lat zająć się w szczególności zbliżeniem między sobą Wschodu i Zachodu. Zrozumienie między narodami, które jedynie może doprowadzić do prawdziwego pokoju, zależne jest w wielkiej mierze od wzajemnego szacunku, jaki będą miały dla swych wartości kulturalnych i duchowych. Trzeba cenić i Wschód i Zachód za to, co łączy, co jest wspólne, i za to, co dzieli tworząc niepowtarzalne, charakterystyczne cechy każdego państwa i narodu.

Projekt *UNESCO* przewiduje w pierwszym okresie przede wszystkim poznanie Wschodu przez Zachód. Nie znaczy to, żeby i w sensie odwrotnym ruch ten nie miał się dokonać. Wschód powinien poznać prawdziwe wartości Zachodu, bo stykał się z nimi niejednokrotnie w ich niepełnej, a nawet wypaczonej formie. Prawdziwe wartości duchowe mogą i powinny rozwijać się wraz z postępem technicznym zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie. *UNESCO* pod względem religijnym całkowicie neutralne, nie tworzy własnych kryteriów ani ocen wartości duchowych, ale niczym też nie zaprzecza skuteczności oparcia kultury o podłoże nadprzyrodzone. Za wiele było przykładów, jak bardzo ucierpiała rodzima, tradycyjna kultura narodów, gdy im narzucono zdobycze świata techniki z pominięciem wartości duchowych. Projekt *UNESCO* dotyczy wartości kulturalnych Wschodu i Zachodu i ich wspólnej odpowiedzialności za dziedzictwo kulturalne ludzkości. Nie chodzi tu o przeciwstawienie kultury technice, ale o wykazanie, że kultura zachowuje całą swoją wartość w świecie cywilizacji technicznej.

UNESCO zwraca się przede wszystkim do specjalistów i do wszystkich organizacji interesujących się tym zagadnieniem. Międzynarodowa Federacja Uniwersytetów Katolickich odpowiedziała już na to wezwanie dostarczając cennych materiałów naukowych dotyczących Wschodu i jego kultur. Kilka międzynarodowych organizacji katolickich wykazało w ostatnich czasach dużą aktywność

w Azji i w Afryce nawiązując kontakty z rozmaitymi środowiskami i stosunki prawdziwie braterskie pomiędzy ludźmi różnych ras oraz dopomagając w tworzeniu kadr kierowniczych. W podręcznikach szkolnych państw zachodnich z inicjatywy katolików pojawiają się coraz częściej informacje dotyczące wartości kulturalnych Wschodu i ich znaczenia dla rozwoju ludzkości.

Na majowej sesji Rady Wykonawczej *UNESCO* pod przewodnictwem V. Veronese, który właśnie powrócił z podróży po Afryce i zdawał z niej sprawę, w szczególności uwzględniając problemy młodzieżowe — przedstawiciel Pakistanu wystąpił z projektem, by została przestudiowana w ramach programu dziesięcioletniego „Wschód-Zachód" rola i znaczenie rozmaitych rodzin duchowych w świecie nowoczesnym. W związku z takimi badaniami odpowiedzialność katolików na terenie międzynarodowym wzrasta i wzrastać będzie coraz bardziej.

Konferencja Syndykatów chrześcijańskich utworzyła koło studiów złożone z teologów, socjologów, syndykalistów dla wypracowania wspólnej doktryny społecznej na podstawie filozofii spirytualistycznych Wschodu i Zachodu.

Wszechświatowa Unia Katolickich Organizacji Kobiecych zwołuje 2 kongresy, jeden w Banghoku, drugi w Tokio, dla przestudiowania cech i wartości kobiecych na Wschodzie i na Zachodzie dla nawiązania bliskiego i przyjacielskiego kontaktu między kobietami różnych ras i środowisk. To samo czyni *J. O. C.* i *Pax Romana*. Właściwie zarówno dla Wschodu jak i dla Zachodu ten sam problem jest aktualny. Trzeba dążyć do tego, by cywilizacja techniczna pozwoliła każdemu na rozwój jego osobowości, co jest celem kultury, a poniekąd i jej definicją. Nie chodzi o jakąś wymianę grzecznościową między Wschodem a Zachodem, ale o utworzenie wspólnej syntezy, z której korzystałaby cała ludzkość.

Halina Dernałowicz

BUDUJĄ ŚWIAT NOWY

W 1947 r. o. Werenfried van Straaten zwrócił się z gorącym apelem o pomoc dla milionów ludzi wygnanych, pozbawionych stałego miejsca pobytu. Ludzie ci przebywający w piwnicach, barakach, obozach, znajdowali się w warunkach urągających godności ludzkiej. To pierwsze wezwanie znalazło przychylne echo w Belgii i w Holandii.

Rodzi się najpierw dzieło „Pomocy księżom", tym, którzy musieli opuścić swe placówki, tym, którzy przerwali swe studia, którzy błąkali się bez stałego miejsca pobytu. Powstają nowe kościoły, kapliczki ruchome, przejeżdżające z miejsca na miejsce. Klerykom zapewnia się miejsce w seminariach.

W 1952 r. o. Werenfried van Straaten zdaje sobie sprawę, że wszelkie apostolstwo pozostanie bezowocne, jeśli się nie rozwiąże problemu mieszkaniowego. To są narodziny Towarzyszy-Budowniczych. 100 studentów belgijskich udaje się podczas wakacji Wielkanocnych do Münster. Grupa wygnańców pozbawionych dachu nad głową w godzinach wolnych od pracy zarobkowej buduje w pocie czoła swe przyszłe domki. Nie wszystkim się to udaje — inwalida bez nogi, wdowa z małymi dziećmi nie są w stanie tym trudom podołać. Studenci śpieszą im z pomocą. 10.000 godzin pracy w ciągu 15 dni posuwa robotę naprzód. Był to czyn odważny. Chłopi z Münster znali swe grunta gliniaste, oporne. Sceptycznie zapatrywali się na całą tę imprezę. Gdy pierwszego wieczora po całym dniu pracy zmordowani studenci legli na swych siennikach chłopi z latarkami obeszli teren budowy konstatując, że chłopcy czasu nie tracili, ale jeszcze nie dowierzając: jak to będzie w dniach następnych?

Robota jednak postępowała w zdwojonym tempie. Trzeciego dnia jeden z chłopów zaprzągł konia i zjawił się z wozem do pomocy. Nazajutrz było ich już siedmiu ze swymi zaprzęgami. Przykład 100 ofiarnych flamandczyków zawstydził studentów Uniwersytetu w Münster; zgłosili się do pracy. Wkrótce 48 rodzin mogło się zainstalować w nowo pobudowanych domach.

W 1953 r. 636 wolontariuszy pracowało w Niemczech Zachodnich w 14 miejscach przy budowie domów. W 1954 r. było ich już 2000 w Niemczech i w Austrii. Odtąd liczba młodych budowniczych stale wzrasta. Obecnie jest ich przeszło 15000 z 27 narodowości. Pracują w Belgii, Niemczech, Francji, Włoszech, Holandii, Austrii, Hiszpanii i Kongo Belgijskim — wszędzie tam, gdzie odczuwa się dotkliwie brak domów.

W Maluku, na południe od Leopoldsville, miasta w Kongo, jeden z zapalonych misjonarzy zgrupował koło siebie 30 młodych afrykańczyków, którzy postanowili wybudować szkołę w dziewiczym lesie. Z zarobionych przez siebie pieniędzy kupili cegłę i potrzebne narzędzia i po trzydniowej uciążliwej wędrówce dotarli na miejsce. W 7 tygodni stanęła szkoła ku radości 900 mieszkańców tej zapadłej wioski, zapomnianej zdawało się przez Boga i ludzi. 7 tygodni młodzi afrykańczycy ze swym ojcem duchownym pracowali ponad siły, wszystkie chwile wolne spędzając na modlitwie lub zabawie z mieszkańcami Maluku, dla których pobyt tego budowlanego zespołu stał się wielkim i radosnym przeżyciem. Przykład ich podziałał. Instytut techniczny Towarzyszy-Budowniczych ma wysłać całą ekipę swych absolwentów do Afryki, na pomoc zapoczątkowanemu przez 30 zapaleńców ruchowi budowlanemu. Towarzysze-Budownicy — 1500 młodych ludzi — poświęciło swoje urlopy i siły, miliony godzin pracy, wysiłku fizycznego i duchowego, żeby umożliwić bezdomnym zamieszkanie we własnych

domkach, wzbudzić w nich nadzieję na jakąś lepszą przyszłość.

Młodzi Budownicy pracują bez egzaltacji, bez reklamy i niepotrzebnego hałasu. Odważnie, bez wielu słów, przychodzą z pomocą, leczą jedną z największych współczesnych bolączek ludzkich. Wspólna praca młodych z Europy, Azji i Afryki stwarza między nimi prawdziwie braterską więź. Cementuje jedność szybciej i trwalej od wszystkich sloganów. Dorobek ich stanowi już 1400 domów, 45 kościołów, 40 szkół, schroniska dla starców, szpitale, domy młodzieżowe. 6000 rodzin zawdzięcza im radość posiadania własnych ognisk domowych, setki chorych i starców — dach nad głową, a tysiące dzieci naukę i opiekę. Tysiące młodych, wzbogaconych wewnętrznie — powraca do siebie. Podczas gdy większość zużytkowuje na pracę wspólną dla dobra bliźnich swe kilkutygodniowe urlopy, część postanowiła poświęcić życie ideałowi, który jej przyświeca. Stworzyli Instytut świecki dla duchowej i technicznej formacji swych członków. W 1957 r. 110 ekip budowlanych pracowało w Afryce. W styczniu b. r. delegat ruchu brał udział w konferencji międzynarodowej poświęconej pracom wspólnie podjętym odbywającej się pod patronatem *UNESCO* w Indiach. Ze wszystkich stron świata przychodzą oferty młodych zgłaszających swą współpracę. A potrzeby są palące, cierpienia ludzkości zamiast maleć na skutek rozwoju cywilizacji technicznej, zdają się wzrastać. Po pierwszej wojnie światowej połowa ludności świata była niedożywiona, dzisiaj 2/3 cierpi niedostatek. W 20 lat ludność wzrosła o 13%, a produkcja żywności tylko o 4%. Kryzys mieszkaniowy, szczególnie w Afryce i Azji, zwiększa się. 4/5 ludności zamieszkuje kraje „ubogie".

Towarzysze-Budownicy chcieliby przekazać ten niepokój i troskę całej młodzieży świata, w szczególności młodzieży katolickiej. Chcą nie tylko, by wakacje były wykorzystane dla dobra bliźnich, ale pragną otworzyć oczy i serca na nędzę milionów ludzi, bo tylko wówczas może się zmienić oblicze ziemi.

Sekretariat międzynarodowy Towarzyszy-Budowniczych mieści się w Tongerlo w Belgii. Sekretariat francuski w Paryżu (Paris 19e, 151 rue de Belleville, tel. BOT 9637). Poza tym mają oni swe siedziby w Holandii, Niemczech Zachodnich, Austrii, Włoszech i Kongo Belgijskim.

Halina Dernałowicz

SPRAWY RODZINY

Mówiąc o genezie i naturze współczesnej problematyki rodzinnej, Pedro Calderon Beltrao, profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, przedstawia nam w swej książce *Vers une politique de bien-être familial** taki obraz sytuacji: jednym z najpoważniejszych przejawów socjologicznych naszej współczesnej cywilizacji jest tendencja do kontroli urodzin, do świadomego ograniczania potomstwa przy zastosowaniu tych czy innych środków. Rodzina w czasach dawniejszych nie znała tej tendencji. Nie obawiano się dużej ilości dzieci, od wczesnego bowiem dzieciństwa zajmowano je pracą w domu. Obowiązek szkolny nie istniał. Ponieważ zaś rodzina stanowiła „jednostkę produkcyjną" więc każde nowe dziecko oznaczało jeszcze jedną nową „siłę" do pracy.

W okresie ostatnich 100—150 lat, na skutek postępującej urbanizacji i industrializacji, rodzina ulega zasadniczym przekształceniom. Przestaje być „jednostką produkcyjną". Członkowie rodziny zaczynają pracować w fabryce czy w urzędzie, w każdym razie poza rodziną. Często rodzina przestaje być także „jednostką konsumpcyjną" w sensie jakiejś wspólnoty konsumpcji, członkowie rodziny nierzadko spotykają się z sobą dopiero w późnych godzinach wieczornych.

Równocześnie wzrasta obciążenie rodziny w sensie kosztów jej utrzymania. Zmniejsza się ogólny procent śmiertelności na świecie — podwyższa się przeciętny wskaźnik długości życia. Ludzi jest coraz więcej. Wprowadza się obowiązek szkolny, a równocześnie zakaz pracy młodocianych. Dzieci dłużej pozostają w domu, nie pracując zarobkowo.

W tych warunkach istnienie typu rodziny dużej staje się coraz bardziej utrudnione. Duża społeczność rodzinna przekształca się więc stopniowo w typ rodziny małej, składającej się z rodziców i dwojga dzieci — typ panujący do dziś dnia. Zmniejsza się także solidarność wśród dalszych krewnych, zmniejsza się poczucie bezpieczeństwa, które gwarantował dawniejszy typ rodziny, gdzie zwykle wystarczało środków na utrzymanie nie pracujących lub chorych członków rodziny.

Ale przemiany sięgają jeszcze głębiej. W związku ze wspomnianymi trudnościami oraz w związku z częstymi zmianami miejsca zamieszkania, tak charakterystycznymi dla współczesnej epoki, niepożądana staje się duża ilość dzieci w rodzinie. Dzieci stają się w wielu przypadkach ciężarem. I tak w wyniku tych przemian otrzymujemy obraz rodziny małej, obraz małżeństwa, które przestaje być instytucją nastawioną przede wszystkim na wychowanie dzieci i wzajemną pomoc, a zaczyna być po prostu kontraktem czy związkiem przyjaźni. Amerykańscy socjologowie E. W. Burgess i H. J. Locke piszą na ten temat: „rodzina

---

* *Vers une politique de bien-être familial (Eléments d'une normative économique et sociale de la politique familiale)*, Louvain 1957).

w ciągu historii przekształciła się z instytucji, której postępowanie kontrolowane było przez obyczaje, opinię publiczną i prawo — w związek przyjaźni (*companionship*), którego postępowanie wynika z wzajemnego uczucia i zgody jego uczestników" (*The Family: From Institution to Companionship*, New York 1945).

Związek małżeński staje się przez to może bardziej osobisty, oparty o prawdziwe uczucie — tym niemniej na plan pierwszy wyraźnie wysuwają się stosunki: mąż — żona, a nie: rodzice — dzieci.

Dodatkowym czynnikiem jest fakt usamodzielnienia się kobiety, rozwijania się w coraz większej mierze jej własnych zainteresowań zawodowych, które nie zawsze dadzą się dostatecznie pogodzić z obowiązkami domowymi.

Wszystkie te przejawy składają się na to, że tradycyjne funkcje rodziny: wychowawcza, religijna, opiekuńcza oraz funkcja wypoczynku, ulegają wybitnemu zmniejszeniu.

Autor dopatruje się zresztą przyczyn ograniczania potomstwa nie tylko w czynnikach ekonomicznych. Twierdzi on, że postępująca w wielu krajach demokratyzacja sprzyja stałemu dążeniu do osiągnięcia wyższej stopy życiowej, stałemu niezadowoleniu z poziomu aktualnie zajmowanego. Wynikająca stąd *mobilité sociale* jest — zdaniem autora — drugim ważnym czynnikiem działającym w kierunku zmniejszania się rodziny.

Równocześnie jednak prof. Beltrao wskazuje na pewne oznaki, występujące wśród rodzin amerykańskich, zamieszkujących osiedla satelitarne w pobliżu wielkich miast (*suburbs*), oznaki, dowodzące istnienia procesu odwrotnego. W rodzinach tych zwiększa się ilość dzieci, występuje pewien powrót do wykonywania tradycyjnych funkcji rodziny — choć może w innej nieco formie (większe zainteresowanie nauką i wychowaniem dzieci, zwracanie uwagi na chodzenie dzieci do kościoła, podejmowanie pracy zarobkowej przez matkę dopiero gdy dzieci podrosną itd.).

Zjawiska te — zdaniem autora — pozwalają sądzić, że chociaż urbanizacja i industrializacja stanowią fakty nieodwracalne, to rozkład rodziny nie stanowi procesu trwałego.

„Problem współczesnej rodziny jest specyficznym problemem naszej epoki — kokluduje autor — nie znanym naszym przodkom... Jego ścisły związek ze strukturalnymi przemianami naszego społeczeństwa oznacza, że jest to problem społeczny nie tylko w sensie problemu kolektywnego, dotyczącego dużej większości społeczeństwa, ale także w bardziej precyzyjnym znaczeniu słowa społeczny... to jest problem wypływający w dużej części z aktualnej struktury społeczeństwa i przez to przekraczający wolę indywidualną małżonków. W związku z tym logicznie ten problem wymaga terapii, która także będzie społeczna" (s. 118).

W tym miejscu swych rozważań autor przechodzi do sformułowania głównych zarysów polityki społecz-

nej, mającej służyć uzdrowieniu rodziny. Pierwszym warunkiem powodzenia tej polityki jest zauważenie przez państwo i społeczeństwo problemu rodziny. Pomimo bowiem, że znaczna większość ludzi żyje w stanie rodzinnym, państwo nastawia swą politykę społeczną przede wszystkim na jednostkę. Chodzi więc najpierw o przestawienie wysiłków państwa w kierunku zaspokajania potrzeb rodziny.

Szczegóły polityki rodzinnej zależą zawsze od warunków miejsca i czasu. Można jednak wskazać pewne *grandes lignes* tej polityki, które aktualne będą prawie wszędzie. Według autora są one następujące:

utworzenie takiego mechanizmu rozdziału dochodu społecznego, aby dochody rodzin były dostosowane do ich potrzeb,

polityka mieszkaniowa taka, aby mieszkanie było także dostosowane do potrzeb rodziny,

polityka właściwego zaopatrzenia gospodarstw domowych,

rozwój społecznych usług rodzinnych i „pomocniczych" gospodarstw,

stworzenie atmosfery przewidywania i oszczędności w rodzinach,

uznanie rodziny na polu prawnym (m. in. utworzenie Ministerstwa Rodziny i Populacji), na polu socjologicznym (programy szkolne, radio, kino itd.),

polityka demokratyzacji, powierzania funkcji społecznych w oparciu o zdolności, a nie o majątek (teza zrozumiała na gruncie ustroju kapitalistycznego),

koordynacja pracy instytucji, zajmujących się sprawami ekonomicznymi i społecznymi rodziny.

Ponieważ — twierdzi profesor Beltrao — polityka jako program działania praktycznego oparta być musi o pewną teorię, o doktrynę, autor podkreśla niezwykle mocno we wnioskach końcowych, że zachodzi konieczność opracowania zagadnienia rodziny przez socjologów, demografów, ekonomistów, moralistów itp. Niektóre gałęzie nauk, zwłaszcza ekonomicznych i społecznych (z wyjątkiem socjologii, która ma już dość duży dorobek w tej dziedzinie), jak dotychczas prawie zupełnie nie interesują się wspomnianymi problemami. Ten stan rzeczy musi ulec radykalnej zmianie.

Wartość omawianej pracy podnosi jeszcze bardzo obszerna i najnowsza bibliografia.

K. P.

TECHNIKA NA USŁUGACH BIBLIOTEK

Nr 1267 „La Documentation Catholique" przynosi przedrukowane z „Osservatore Romano" niezmiernie interesujące omówienie zdobyczy dzisiejszej techniki mających zastosowanie m. in. w pracy Biblioteki Watykańskiej.

Już od dawna wiele sławnych i wielkich bibliotek szukało pomocy ze strony nauk przyrodniczych w rozwiązywaniu problemów związanych z konserwacją czy odrestaurowaniem starych druków i rękopisów zniszczonych przez wilgoć, in-

sekty itp. Badając archiwa biblioteczne nierzadko natrafić można na ciekawe przykłady troski o zachowanie zabytków literatury. Tak np. już w XVI wieku miłośnicy starożytnych autorów wychwalali zalety olejku cedrowego w zastosowaniu do trwałej konserwacji kodeksów. Radzili również zasypywanie kart proszkiem z suchych liści cedru i polecali budowę bibliotek z oknami zwróconymi na wschód, ażeby słońce i powietrze nie pozwoliło rozwijać się pleśni, równie szkodliwej dla ksiąg jak insekty, które niszczą drzewo, pergamin i papier.

Poszukiwanie nowych środków do konserwacji starych rękopisów prowadziło niekiedy także do pomyłek. Tak było w wypadku prefekta Biblioteki Watykańskiej, Angela Maï, który z powodzeniem zastosował odczynniki chemiczne w celu odczytania pierwotnego tekstu palimpsestu. Następcy jego zauważyli jednak, że ujawniony tekst znikał po pewnym czasie, a zastosowane środki ostatecznie dokonały gruntownego zniszczenia rękopisu.

W czasach najnowszych bibliotekarze znaleźli wielką pomoc ze strony uczonych fizyków (ojcowie benedyktyni R. Koegel i A. Dela), którzy zastosowali promienie ultrafiołkowe wywołujące fluoroscencję cząsteczek metalicznych zawartych w atramencie. Pozwala to łatwo odczytywać niewidoczne pismo. Ażeby odczytać pismo pokryte plamami atramentu, zastosowano również promienie podczerwone. W celu wytępienia niszczących papier i pergamin mikroorganizmów, Dyrekcja Biblioteki Watykańskiej korzystała z pomocy Marii Curie i prof. Pierre Roux. Przy poszukiwaniu manuskryptów czy druków znajdujących się w starych oprawach robiono też doświadczenia z promieniami Roentgena.

Biblioteka Watykańska stosuje również znane już dziś szeroko mikrofilmy. Posiadana aparatura pozwala na filmowanie 25 000 stron dziennie. Dzięki temu rękopisy watykańskie są w praktyce udostępnione całemu światu.

Dziś z mikrofilmem rywalizuje już jednak płytka fotograficzna. Jest ona dużo praktyczniejsza, gdyż na jednej płytce formatu 15×21 cm można reprodukować 500-stronicową książkę. Płytki są także wygodniejsze w użyciu niż rulony mikrofilmów. O dokonanej rewolucji może świadczyć to, że przy zastosowaniu najnowszych urządzeń 1000 tomów można zmieścić w pudełku o wymiarach 18×22×40 cm.

Do nadzwyczajnych zdobyczy technicznych zaliczyć trzeba swoistą automatyzację katalogowania. Używa się tutaj kart perforowanych. Grupowanie wszystkich elementów bibliograficznych, kontrola omyłek, kopiowanie kart-prototypów i klasyfikacja alfabetyczna kart odbywa się przy użyciu specjalnych maszyn. W ten sposób otrzymuje się katalog, w którym każda książka ma swoją kartę i ewentualny odsyłacz do innych bibliotek, gdzie może się znajdować.

Mechanizację zastosować można nie tylko do katalogu alfabetycznego autorów, lecz również do katalo-

gów systematycznych, topograficznych, chronologicznych czy też klasyfikujących karty według miejsca wydania lub wydawcy. We wszystkich tych wypadkach stosuje się karty perforowane z symbolami, które stają się czytelne dzięki maszynom tłumaczącym znaki symboliczne na normalne napisy.

System mechanizacji bibliotek ma coraz więcej zwolenników. Ostatnio dr Marc Dykmans wydał książkę pt. *Un problème de bibliothéconomie*, w której omawia wszystkie korzystne strony systemu mechanicznego.

Przeciwnicy mechanizacji jako jej wady wysuwają przede wszystkim ogromny wkład pracy konieczny dla przygotowania elementów bibliograficznych do transkrypcji, a poza tym wysokie koszty związane z nabyciem i zainstalowaniem maszyn potrzebnych do sporządzania kart i ich kontroli.

Mimo to system mechaniczny cieszy się coraz większym powodzeniem. Ostatnio włoski minister oświaty zgodził się na stworzenie jednego katalogu wszystkich państwowych bibliotek z zastosowaniem kart perforowanych maszynami typu *Remington Rand*. Również Biblioteka Kongresu w Waszyngtonie postanowiła sporządzić mechaniczny katalog tytułów licznych periodyków. Te przykłady pozwalają marzyć o tym, aby stolica każdego państwa stworzyła w przyszłości ośrodek bibliograficzny wszystkich bibliotek w kraju posiadający katalogi (alfabetyczny, przedmiotowy, według miejsc, daty wydania, wydawcy i drukarni), obejmujący wszystkie znajdujące się w kraju dzieła. Byłoby to bezcenną zdobyczą dla kultury każdego kraju.

Jeszcze przed zmechanizowaniem katalogowania marzono o automatycznej klasyfikacji wszystkich słów użytych przez danego autora, czy też w danym dziele. Szereg nauk językoznawczych a także psychologia, filozofia i teologia mają zwyczaj uciekać się do analizy leksykalnej. Nauki te mogłyby więc otrzymać pierwszorzędną pomoc mającą nieograniczoną możliwość selekcji i klasyfikacji słownictwa.

Do tego rodzaju automatyzacji byłaby jednak potrzebna maszyna elektronowa, która by mogła bez pomocy ludzkiej tłumaczyć z jednego języka na drugi. Jest to jeszcze sprawa dalszej przyszłości. Można by jednak wpierw zastosować urządzenie do prostego tłumaczenia poszczególnych słów — z wyjątkiem przenośnych i idiomów. W tym celu trzeba by stworzyć maszynę, w której znak graficzny każdego słowa jednego języka odpowiadałby znakowi graficznemu tego samego słowa w innych językach.

Pierwsze próby językowej analizy zastosowano do dzieł świętego Tomasza z Akwinu. Największe zasługi położył tu o. Roberto Busa S. J., który stworzył specjalny ośrodek zajmujący się tymi zagadnieniami. Począwszy od 1946 r. dokonał on analizy tekstów, w których opracowano 50 000 słów. Wszystkie wiersze Sumy Teologicznej zostały przepisane na 220 000 kart perforowanych. Maszyna rozdzieliła ten materiał na 1 600 000 słów, które będą dalej alfabetycznie klasyfikowane. Dotychcza-

sowy system okazałby się jednak zawodny — ze względu na czas trwania i koszty — gdyby się chciało tą automatyzacją objąć znacznie większą ilość słów, np. wszystkie dzieła św. Tomasza (trzeba by bowiem uwzględnić około 13 000 000 słów).

Być może jednak można by próbować zastąpić karty perforowane urządzeniami elektronowymi i osiągnąć w ten sposób stokrotnie większą szybkość selekcji i klasyfikacji. M. in. o. Busa wysunął tu myśl zastąpienia kart przez taśmy magnetofonowe. Argumentami zawartymi w swojej wypowiedzi na konferencji prasowej w Nowym Jorku, w której wzięli udział wybitni przedstawiciele świata nauki i przemysłu, przekonał obecnych o celowości podejmowanych w tej dziedzinie prac i możliwości osiągnięcia sukcesu. W wyniku tego znana firma *I. B. M.* produkująca urządzenia elektronowe postanowiła skonstruować zespół maszyn potrzebny do tego rodzaju automatyzacji. Projekt ten został gorąco poparty przez obecnego na konferencji kardynała Spellmana.

Urządzenia tego rodzaju znalazłyby szczególne zastosowanie do analizy leksykalnej słów hebrajskich zawartych w tekstach biblijnych znalezionych w ostatnich latach na Pustyni Judejskiej nad Morzem Martwym. Badania te zostały już zapoczątkowane przez pastora protestanckiego Johna Ellisona przy pomocy istniejących dotychczas maszyn.

Posiadanie licznych fragmentów biblijnych pochodzących z różnych czasów stwarza nowe możliwości w dziedzinie studiów historii i ewolucji języka, w którym były zredagowane księgi święte Starego Testamentu. Ogromne zdobycze techniczne mogą przynieść w pracy nad tymi tekstami wielkie korzyści.

Nie można jeszcze dziś bliżej opisać urządzeń elektronowych, które będą zastosowane do analizy leksykalnej. Można jednak przypuszczać, że elementem podstawowym będą w nich plastikowe, powlekane tlenkiem żelaza taśmy magnetofonowe, mogące pomieścić dużą ilość symboli na powierzchni o wiele mniejszej niż obecne karty perforowane. Proste odwijanie się taśmy magnetofonowej z szybkością ograniczoną jedynie jej nagrzewaniem się będzie jedyną operacją mechaniczną w tych urządzeniach.

Automatyzacja i mechanizacja w zastosowaniu do bibliografii i analizy leksykalnej może oddać ogromne usługi w różnych dziedzinach wiedzy. Maszyny pozwolą ekonomiczniej wykorzystać czas tak cenny dla pracy uczonego oraz umożliwią podjęcie prac dziś praktycznie niewykonalnych ze względu na ich ogromną pracochłonność.

Z. R.

Résumé

L'histoire en tant que science a quelque chose d'ambigu. La sélection des faits, pure et simple, est déjà une construction subjective; à plus forte raison tout jugement sur les individus. Mais cet aspect subjectif humain de l'histoire — étant indispensable, on peut se demander si des formes nettement distinctes du compte-rendu protocolaire et ascetique, scientifique au possible — des formes telles qu'un essai biographique ou un roman moderne, soucieux de vérité humaine aussi bien que d'éxactitude historique, ne pourraient supplanter au besoin de la connaissance des hommes d'autrefois. Des conjectures, l'intuition artistique, l'art — tout ce que la science spécialisée élimine de plus en plus aujourd'hui — peuvent trouver leur place légitime non pas dans les manuels, mais à côté d'eux. Les mêmes hommes — comme l'auteur américain bien connu Thornton Wilder — peuvent faire de l'histoire universitaire et des romans; sans confondre les deux genres.

L'histoire comme matière littéraire est souvent une évasion; mais les meilleurs écrivains historiques non seulement confrontent le passé et le présent, mais démontrent la valeur unique du *hic et nunc*: de l'heure qui passe et demande un choix. L'histoire est une leçon sur les frontières de la liberté et de la nécessité.

Pouvons-nous traiter l'histoire d'une manière générale et y chercher une base commune pour tous les évènements importants? Est-il possible de découvrir une „verité historique" dans son ensemble? Qui est destiné à le faire: l'historien, le philosophe ou le théologien?

L'auteur considère, que la science ne peut expliquer en quoi consiste le sens réel de l'histoire de la communauté humaine, sans s'appuyer sur la foi. L'interpretation de l'histoire dans le sens de la Révélation est la seule interpretation possible, puisque la foi seule rend pleinement justice aux faits historiques.

La compréhension de l'histoire humaine n'est possible qu'en appliquant un sens philosophique et théologique à la notion du temps de la vie, de l'être humain, de la matière et surtout de Dieu. Dieu domine le temps; sa réalité n'a ni passé ni avenir. Le sens de l'être humain dans l'histoire nous est transmis du haut de la transcendence divine, qui a tracé l'axe de l'histoire à travers la Rédemption de l'humanité déchue.

Le mystère de l'histoire n'est pourtant pas complètement dévoilé. Les premières études historiosophiques chrétiennes ont donné jour à diverses espérances concernant une nouvelle époque de bonheur terrestre, destiné aux élus. Elles coïncidaient avec l'attente du retour de „l'âge d'or" selon les croyances gréco-romaines. Cette vision disparaîssait bientôt, pour reparaître à nouveau lors des profonds remous de l'histoire.

Du dialogue entre l'humanisme et la technocratie et dans le cadre même de l'humanisme naîtra la définition de la forme ultime de la civilisation, gravitant entre le point de vue purement naturel et le point de vue surnaturel en ce qui concerne la vision de la réalité. L'histoire mène de son côte un dialogue mystérieux entre le Christ et le „prince de ce monde". Le sens de ce dialogue ne fut pas compris par tous les chrétiens, ce qui créa des théories érronnées au sujet du pouvoir temporel de satan.

La vérité est l'attribut de l'Eglise et l'Eglise représente dans un certain sens, la vérité et la grandeur de l'histoire. L'attitude des nations envers l'Eglise établit, pour ainsi dire, l'échelle de leur histoire, où tout ce qui est éphémère acquiert une importance éternelle. La vérité de l'histoire est l'histoire de la vérité. Et cette histoire ne peut ignorer le monde divin qui rend la réalité plus profonde.

Marzena Pollakówna: Le christianisme et l'histoire 1116

1. Quel est le rapport entre l'étude de l'histoire et la vie? — se demande Herbert Butterfield, professeur à Cambridge, méthodiste, l'auteur de plusieurs études sur l'histoire: *Christianity and History* (1949), *History and Human Relations* (1951), *Christianity in European History* (1951, 1952). L'histoire „académique" est-elle responsable pour les actes qu'elle a pu susciter? On peut toujours tirer parti de l'histoire dans un but défini: il peut y avoir abus de la part de l'histoire — qui dépasse ses compétences, comme de la part de ceux qui apportent pour leur propre profit des modifications aux thèses historiques.

Selon Butterfield l'histoire „académique" se limite aux faits. Le problème humain est le domaine de prophètes et des poètes, ou des philosophes et des théologiens. L'historien qui s'efforce de résoudre le sens des

évènements, introduit une interprétation extérieure sortant des limites de l'histoire. Doit-il donc renoncer à poser des questions? Non, répond Butterfield, car leur solution définira son atitude envers la vie; mais l'histoire, en tant que science, ne posera pas de questions et n'y répondra pas.

2. Quelle est la position de l'homme dans l'histoire? Elle balance souvent entre deux extrêmes. Pour l'histoire „classique" l'homme est toujours le sujet principal. L'étude de la préhistoire par contre s'intéresse surtout à la société. Selon Butterfield il faudrait personnaliser la préhistoire. — En posant le problème du rôle de l'individu on éviterait le schématisme archéologique. D'autre part, dans l'histoire „classique" on ne peut négliger l'individu, mais il faut considérer aussi le contexte de conditions sociales etc. qui peut influencer sa volonté.

L'histoire n'est pas à même d'apprécier les actes des êtres humains, elle ne démontre que les faits. Pour le reste elle doit s'adresser aux théologiens.

3. Peut-on juger l'histoire? Là encore nous voyons deux extrêmes. L'un juge les faits en les évaluant selon un seul schéma: le succès, qui représente la faveur divine et l'insuccès, qui est le synonyme du châtiment. L'autre s'abstient de juger et exclue une évaluation morale. L'historien ne doit pas juger, mais il peut avoir une opinion basée sur son point de vue personnel. Butterfield adopte le point de vue chrétien. Pour lui le jugement est l'attribut de Dieu et ce jugement ne se rapporte qu'à l'être humain et non aux systèmes et aux civilisations. L'homme est responsable de l'histoire, dont le but ultime est la gloire de Dieu.

Butterfield ne voit aucun système, qui pourrait empêcher l'historien de croire que Dieu dirige l'histoire. Nous ne sommes pas les auteurs de l'histoire, mais nous agissons en collaboration avec la Providence. Ceux qui rejettent ce principe doivent le remplacer par un autre et nous avons déjà pu observer les formes et l'évolution de ces principes.

Karol Górski, né en 1903, dr en philosophie, professeur d'histoire générale à l'Université Nicolas Copernic à Toruń. Spécialisation: histoire de l'Ordre Theutonique et des assemblées d'états, histoire de la spiritualité.

L'auteur passe en revue les idées principales du livre H. I. Marrou: *De la connaissance historique* (1950). L'opposition de Marrou contre le positivisme dans la méthode historique est bien plus forte que celle qu'on a vu en Pologne. La distinction entre „epistheme" et

„techne", appliquée par Marrou à l'histoire, est des plus fécondes. Si Marrou donne une réponse plutôt négative au problème des lois de l'histoire, l'auteur incline à la thèse de Fr. Sawicki (*Geschichtsphilosophie*, 1920, 1923) qui entrevoit la possibilité d'établir les lois „hypothétiques", appartenant aux domaines de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie mais ayant rapport à l'histoire. La partie la plus importante du livre de Marrou est celle où il fait l'analyse des concepts, dont se sert l'historien. Il semble d'ailleurs que Marrou insiste plus que Max Weber sur le caractère nominaliste des „idées-types" *(Idealtypen)*. L'auteur préfère y voir des êtres de raison, fondés quand même dans l'être. Le scepticisme radical de Marrou envers toute philosophie de l'histoire n'est pas partagé par l'auteur, qui fait valoir les services que peut rendre la philosophie de l'histoire si elle ne s'aventure pas à faire des histoires universelles et se garde de franchir les limites qui lui sont imposées par sa méthode. Les remarques sur le méthode historique, semées à travers tout le livre de Marrou, sont d'une clarté et d'une justesse peu communes et l'auteur croit découvrir dans la forme du livre des traditions de la réthorique ancienne.

Władysław Konopczyński (1880—1952), professeur à l'Université de Cracovie, un des plus grands historiens polonais, auteur de nombreux ouvrages entre autres: *Polska a Szwecja*, Warszawa 1924, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1936, (manuel sur l'histoire contemporaine de Pologne), *Konfederacja barska*, Warszawa 1936—1938, (oeuvre monumentale sur la confédération de Bar), rédacteur en chef du Dictionnaire biographique polonais publié par l'Académie des Sciences et des Lettres (*Polski Słownik Biograficzny*, wyd. PAU).

Dans le présent numéro nous publions la première partie de ses mémoires: ses souvenirs de collégien et d'étudiant, son intérêt précoce pour l'histoire, les silhouettes de ses professeurs, son travail systématique pour développer son caractère.

L'émiettement politique de la Grèce força même les petites villes à mener une politique dont les horizons embrasseraient le monde entier. L'indépendance de ces petites cités, proclamée par les Romains n'était point

seulement un acte de mauvaise foi, destiné à désagréger la Grèce. Leur politique philohéllenique était dictée par leur admiration pour la culture grecque tout autant que par la raison d'état. L'influence anonyme des affranchis grecs, dont s'entouraient les familles de l'aristocratie romaine, agissait aussi dans ce sens. Le caractère turbulent des Grecs et les luttes politiques entre les partis dans leurs petits états ne permirent pas à Rome de se désintéresser de la Grèce. Il fut donc nécessaire de maintenir au pouvoir dans ces états des hommes politiques, qui, sans l'appui de Rome, n'auraient pu y excercer leur autorité. Ce fut la cause d'une occupation romaine invisible, mais omniprésente.

Les relations entre Romains et Grecs résultaient de deux éléments: l'admiration des Romains pour la culture grecque et le mépris du peuple grec. Pendant son long séjour à Rome Polybe s'assimila en matière de politique la manière de penser des Romains. La politique fut pour lui l'art d'obtenir des résultats effectifs dans le cadre de la réalité. Pour les Grecs elle fut trop souvent une espèce de magnifique représentation théâtrale, où l'esthétique dominait l'efficacité.

Polybe, homme d'état prévoyant, s'efforçait de rallier la nation après la catastrophe au moment, où presque tous ses compatriotes semblaient atteints de folie.

Par rapport aux Romains il se rendait compte de sa supériorité scientifique et culturelle, mais il avait dans le domaine de la politique un sentiment humiliant d'impuissance et la certitude, que sous ce rapport les Grecs se laissaient guider par des grands mots dénués de sens.

Tomasz Podziawo, M. I. C.: L'homme qui n'a pas péché contre le Saint Esprit **1176**

Essai critique qui complète l'article de Józef Czapski *Mauriac-Rozanoff*. („Znak", No 45).

L'auteur met en question l'avis pessimiste de Czapski qui trouve que ces paroles: „Et maintenant sortez tous, je vais prier mon Dieu à moi" expriment le déchirement intérieur dans lequel Rozanoff mourut. Rozanoff, c'est „l'âme russe" par excellence, elle ne s'est montrée nulle part dans une nudité telle que chez cet écrivain. Aussi ne peut-on pas le mettre sur le même plan que Mauriac, comme on ne peut comparer une balaine à un poisson. Son manque d'amour pour le Christ a pour cause le manque d'une vraie culture religieuse et morale. Son âme est doublement empoisonnée: par la pornographie et par la lecture rationaliste du „stupide XIX-ème siècle", cela suffit pour expliquer ses doutes religieux, même ses blasphèmes dans lesquels il est toujours sincère, ce qui est difficile à comprendre pour une mentalité occidentale.

Il n'y a rien en lui des mystifications de Mereżkowski et de Dostojewski. Les traits caractéristiques de „la conscience russe" lui ont permis de garder la bonne volonté, malgré les compromis dans lesquels s'était engagée sa conscience. L'auteur est d'avis que les paroles de l'écrivain prononcées avant sa mort éclairent les derniers moments de Rozanoff d'une lumière qui n'est point tragique.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12,—

